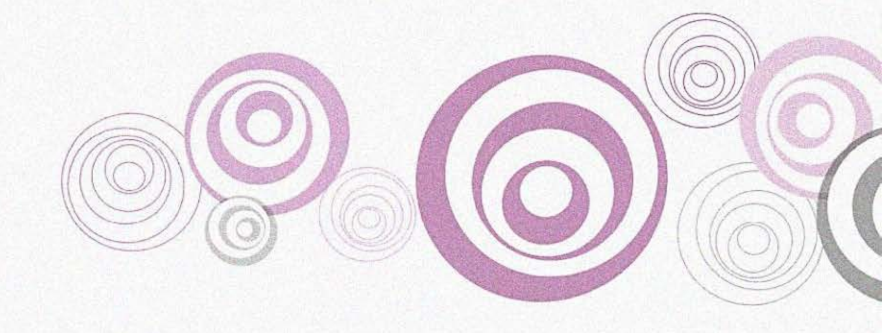
جيوفانا بورادوري

الفلسفة في زمن الإرهاب

حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا

ترجمة وتقديم

خلدون النبواني





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفلسفة في زمن الإرهاب

حوارات مع يورغن هابرماس

وجاك دريدا

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «وحدة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية بالإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، عن طريق الترجمة الأمينة والموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة، أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية بعامة، وفي العلوم الاقتصادية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

تستأنس «وحدة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب على السواء، من الافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، إلى شيوع بعض الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

تسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

الفلسفة في زمن الإرهاب

حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا

جيوفانا بورادوري

ترجمة وتقديم
خلدون النبواني

مراجعة
فايز الصيّاغ




الفهرسة أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
بورادوري، جيوفانا
الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا/ جيوفانا بورادوري؛ ترجمة وتقديم خلدون النبواني؛ مراجعة فايز الصيّاغ.
٣٠٤ ص؛ ٢٤ سم. - (سلسلة ترجمان)
يشتمل على بيليوغرافية (ص. ٢٧٧ - ٢٨٩) وفهرس عام.
ISBN 978-9953-0-2742-5
١. الإرهاب - فلسفة. ٢. هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. ٣. هابرماس، يورغن - مقابلات. ٤. دريدا، جاك - مقابلات. أ. العنوان. ب. النبواني، خلدون. ج. الصيّاغ، فايز. د. السلسلة.
303.625

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

Philosophy in a Time of Terror
Dialogues with
Jürgen Habermas and Jacques Derrida
by Giovanna Borradori
عن دار النشر
University of Chicago Press, New edition, 2003
ISBN 13: 978-0-226-06666-0

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES
شارع رقم: ٨٢٦ - منطقة ٦٦
المنطقة الدبلوماسية - الدفنة، ص. ب: ١٠٢٧٧ - الدوحة - قطر
هاتف: ٤٤١٩٩٧٧٧ - ٠٠٩٧٤ فاكس: ٤٤٨٣١٦٥١ - ٠٠٩٧٤
جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي ١٧٤
ص. ب: ٤٩٦٥ - ١١ - رياض الصلح - بيروت ٢١٨٠ ١١٠٧ - لبنان
هاتف: ٨ - ٩٩١٨٣٧ ١ - ٠٠٩٦١ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ - ٠٠٩٦١
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، حزيران/ يونيو ٢٠١٣

المحتويات

مقدمة المترجم(*)

ربما لم تثر ضجةٌ إعلامية وسياسية حول حدث معاصر مثلما أثاره حدث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، حتى لكأن التاريخ انقسم إلى ما قبل هذا الحدث وما بعده؛ فمنذ لحظة اصطدام الطائرة الثانية بالبرج المزدوج (حيث تم التيقن من أن الأمر عمل إرهابي لا مجرد حادثة من حوادث الطيران)، لم تنتهِ التوقعات والشكوك والاتهامات في من يقف وراء العملية، وهل كانت إدارة الرئيس جورج بوش الابن على علمٍ بتحركات الإرهابيين في أميركا، وفي شأن معرفتها المسبقة باستهداف الأراضي الأميركية بعمل إرهابي. كما تُثار تكهنات عن معرفة الموساد بالعملية قبل وقوعها، أو عن ضلوع روسيا في التدبير لهذه العملية، مثلًا، وليس القاعدة، وما إلى ذلك.

رُسم كثير من السيناريوات منذ تلك اللحظة، ولا يزال كيل الاتهامات مستمرًا، بينما كانت الحقيقة أول مُصابي هذا الاعتداء، بل ربما أولى ضحاياه. في القضايا السياسية، حيث تؤدي علاقات القوة الدور الأساس والكاسح، لا يكون هناك مكان لحقيقة تُكتَشَف وإنما لحقيقة تُفرَض فرضًا؛ يُمليها الأقوى على الآخرين. ليس هناك من مكان للنزاهة أو للبحث الصادق عن الحقيقة الخالصة في القضايا السياسية، وإنما هناك صراع قوى بين حقائق مُختَرَعة تتنافس في ما بينها عبر جميع وسائل الإعلام التي تتحكم في تشكيل الوعي الجماهيري الذي يُصبح نهبًا لآليات الصراع الإعلامية. تقود لعبة القوى المتنافسة إعلاميًا وسياسيًا إلى جملة نتائج وتسويات تحكمها آليات الصراع،

(*) جميع الهوامش المؤشر عليها بعلامة النجمة (*) هي من وضع المترجم.

ولا يُسأل أبدًا في مثل هذه اللعبة السياسية ـ الإعلامية عن واقعية ما حدث، أو يُسعى إلى مُعاقبة الفاعلين الحقيقيين. وفي خضم عملية الصراع والتنافس بين القوى، يُنسى أمر الضحية، وفي النهاية لا يكون هناك جانٍ إلا الأضعف، حتى ولو كان الأبعد عن الحدث أو الأقل مصلحة في الأمر، بينما يتحول الضحايا إلى مجرد قرابين لآلهة السياسة، ووقود لآلات النزاع. في مثل هذه الحالات يكون من العبث البحث عن البدايات، أو عن الأدلة، أو عن مَن ولماذا، بل يتركز الأمر على إحصاء النتائج المحصودة، أو المفروضة على الآخرين، إذا شئتم. وما من شك في أن أميركا تُمثل أكبر قوّة إعلامية وسياسية، وهو ما يُمكِّنها (كما يحصل دائمًا) من إملاء قراراتها على العالَم أجمع، فيجعلها صاحبة الحقيقة المفروضة على الآخرين، مهما تعالت الأصوات أو الاحتجاجات ضدها.

لا شك في أن اعتداءات ١١ أيلول / سبتمبر جريمة غير إنسانية لا يقبلها الحس السليم، تحت أي عنوانٍ من العناوين. وهي لا تندرج لا في إطار المقاومة، ولا في إطار تعاليم الإسلام السمحة أو الجهاد المشروع، ولا في إطار أفعال الشجاعة. ولا يعني ذلك، في المقابل، تبرئة سياسة القوّة أو الممارسات العسكرية التي تقوم بها بعض إدارات الغرب بحق غيرها من الشعوب، في جميع بقاع العالَم. ولكن علينا أن نحتج ضد جميع عمليات القتل والإرهاب في كل مكانٍ عبر العالَم، وأن نؤكِّد أن موت المواطن العربي لا يقل أهمية عن موت المواطن الأميركي أو الأفريقي الأسود، أو أي مواطن آخر على سطح الكرة الأرضية.

في حوار عن الفلسفة في زمن الإرهاب، يتركز اهتمام هابرماس ودريدا على مسؤولية الغرب الأساسية في التحريض على الإرهاب واحتضانه، أكان ذلك عبر امتهانه غيره من الشعوب، أو من خلال تدريبه للإرهابيين من أجل توظيفهم في لعبة السيطرة، الأمر الذي انتهى بانقلاب السحر على الساحر، فما كان من الإرهابيين، الذين وُظِّفوا كسلاح في مواجهة الآخر، إلّا أن عادوا ووجهوا حرابهم، في ما بعد، إلى صدر القاتل. لقد قام هابرماس ودريدا بتعرية الخطاب الغربي، واتهامه مباشرة وتحميله المسؤولية الكاملة عمّا وقع في ١١ أيلول / سبتمبر، فتكلّما كلاهما من موقعيهما كمثقفَين غربيّين ملتزمَين،

فماذا فعلنا نحن في تفكيك خطابنا العربي الذي قد يكون أنتج الإرهاب بشكلٍ ما بالفعل أو بردة الفعل؟ أليس علينا أن نتحمل مسؤوليتنا كاملة، أيضًا، مثلماً أراد هابرماس ودريدا للغرب أن يتحمل مسؤوليته؟ لا يعني ذلك أبدًا أن المسؤولية تتوزع بالتساوي على الطرفين: الغربي والإسلامي، أو قسم هنا وقسم هناك. إن عملية الفصل هنا عملية عبثية، ولكن علينا أن نتوقف عن تقمُّص دور الضحية، وأن نمتلك الشجاعة في مواجهة أنفسنا، كي نكون على قدر المسؤولية كجلادين وضحايا في الوقت نفسه.

دريدا وهابرماس: علاقة معقّدة

وُلِد دريدا في منطقة الأبيار، في الجزائر، عام ١٩٣٠، وتوفي في باريس عام ٢٠٠٤. ولأنه ينتمي إلى أُسرة يهودية، طُرد من المدرسة في أثناء الحرب العالمية الثانية، ولمَّا يزل طفلًا، في إثر قيام حكومة فيشي بتطبيق القوانين العنصرية في فرنسا ومستعمراتها عام ١٩٤٠. وحين انتقل، مع مَن طُرد من الطلاب والأساتذة اليهود، إلى مدرسة يهودية خالصة، شعر بالاختناق وعدم الاندماج؛ فقد ترك حادث طرده وعدم اندماجه في جماعة يهودية منغلقة أثرًا لن يُمحى من حياته، وسيتجلى في أسلوبه التفكيكي للذات والهوية، واعتماده أسلوب التعريف بالسلب؛ إذ كان يُعرِّف نفسه، في غالب الأحيان، بأنه ليس...: ليس يهوديًا، وليس فرنسيًا، وليس جزائريًا.

يعدّ دريدا واحدًا من أواخر الفلاسفة الفرنسيين الكبار، بعد رحيل ميشيل فوكو ولوي ألتوسير وجيل دولوز. ولا أظن أن ثمة فيلسوفًا فرنسيًّا مُعاصرًا له، اليوم، حضور عالمي، كالذي كان لفوكو أو لدريدا، وأخشى أن تكون الفلسفة الفرنسية قد تيتّمت من بعدهما. أقول هذا، على الرغم من أن دريدا فيلسوف غير محبوب كثيرًا، لا في فرنسا، ولا في أوروبا: فكيف كان لفرنسا، ذات الإرث الديكارتي العقلاني الذي تعتز به، وتعدّه من مقومات هويتها، وممثلًا لروح الشعب الفرنسي، بالمعنى الهيغلي، أن تتسامح مع فيلسوفٍ كَرّس جهده لتفكيك هذه العقلانية الغربية الميتافيزيقية المتمركزة على عقلها وعلى أناها؟ ولكن علينا أن نتنبه إلى أن التفكيكية ليست عملية هدم أو تخريب مجانية، تُفكّك ولا تطرح بدائل، مثلما قُدِّمت مبسَّطة ومبتسرة في كثيرٍ من الأحيان، وبخاصة للقارئ العربي. ولنذكر، في سياق الجدل العالمي حول موقع دريدا

وأهميته الفلسفية، أن الولايات المُتّحدة الأميركية فتحت أبوابها أمام دريدا وتفكيكيته التي صارت في ذلك البلد مدرسة قائمةً بذاتها.

يَكبُر هابرماس دريدا بعام واحد، إذ وُلِد في ألمانيا عام ١٩٢٩، وتفتح وعيه السياسي على الحرب العالمية الثانية والمحرقة اليهودية التي تركت في نفسه أكبر أثر، وربما دفعت به إلى أن يكون «ملكيًّا أكثر من الملك» في الدفاع عن «المسألة اليهوديّة». أيًا يكن الأمر؛ فقد مثَّلت النازية لهابرماس تاريخًا أسود، تجلَّت فيه اللاعقلانية السياسية بأبشع صورها. وذلك، في رأيه، نتيجة انحراف مبادئ التنوير الأوروبية التي افترضت سيطرة العقل وحرية الأفراد، وسلامًا بين الأمم، الأمر الذي دفعه إلى الدفاع، بلا هوادة، عن قيم التنوير والحداثة والعقلانية الكونية التواصلية المعيارية في المجتمع التعدّدي.

مع تراجع قوى اليسار التي هيمنت على المناخ الثقافي والسياسي الأوروبي في ستينيات القرن الماضي، وتَقدُّم قوى اليمين، شهد الفكر الفرنسي المعاصر تراجعًا لسيطرة مفكري اليسار (فوكو، دريدا، دولوز، ألتوسير)، وظهرت محاولات جديدة في الثمانينيات (تنتمي إلى اليمين السياسي)، لتجاوز ما سُمّي فكر ١٩٦٨ (اليساري)، فاستعانت قوى اليمين بفكر هابرماس في نقد توجهات فوكو ودريدا وألتوسير وبورديو ولاكان. ورجَّحت، بعد تلك الفترة العاصفة من الثورة الفكرية والاجتماعية، كفة الحديث عن الاستقرار واحترام المؤسسات الاجتماعية والقانونية. ولا شك في أن فكر هابرماس هو خير مُعين لمن يبحث عن التوازن الاجتماعي والاستقرار الفكري والعقلانية الضابطة. هذا التوجه نحو اليمين، سياسيًا وثقافيًا، في أوروبا وأميركا، دفع هابرماس إلى واجهة المسرح، ليصبح الممثّل الأبرز واللاعب الأهم في الثلاثين عامًا الأخيرة من الفكر الغربي المعاصر.

إن ما يجمع دريدا وهابرماس وما يُفرِّقُهما، في آن، هو اختلافهما وتقاطعهما في كثير من الأحيان. يذهب بعضهم إلى أن كُلًا من هذين الفيلسوفين هو النقيض المباشر للآخر، فهذا البعض يرى في هابرماس مُمثِّلًا لفكر الحداثة والكونية والعقل، ويرى في دريدا تجسيدًا لفكر ما بعد الحداثة (المُتمرِّدة على الحداثة)، والخصوصية ونقد العقل. وعلى الرغم من هذه التوجهات المتباينة، تتمثّل النقاط التي يتقاطعان فيها في انشغالهما المشترك

بمستقبل أوروبا، وبدورها على الساحة العالمية، وبمسألة تطوير القانون الدولي، وفي نقدهما للانغلاق القومي ومعاداة الأجنبي.

لا تندرج علاقة دريدا بهابرماس في إطار العلاقات الشخصية فحسب، بل تعكس توترًا وتلاقحًا، في الوقت نفسه، بين الفكر الألماني والفكر الفرنسي الحديث والمعاصر. فالعلاقة بين هذين الفيلسوفين معقدة جدًا، ويتخللها كثير من الاضطراب؛ إذ إن أكبر فيلسوفين أوروبيّين معاصرين وُلِدا في الفترة نفسها تقريبًا، وأنتجا فلسفيًا في بلدين متجاورين، وحققا شهرة عالمية شابها تجاهل أحدهما للآخر تجاهلًا شبه تام. أمّا حين اعترف كل منهما بالآخر علنًا، نشأت بينهما علاقة متوترة وسجالية، إن لم تكن حربًا شعواء. كان هابرماس هو من بدأ السجال (الطريف والمتناقض عند هابرماس أنه فيلسوف سجالي من الدرجة الأولى، مع أنه يُصر على التواصل الودي الذي يستهدف الفهم). ففي أيلول/ سبتمبر ١٩٨٠ ألقى محاضرة في مناسبة تسلّمه جائزة ثيودور أدورنو (Th. Adorno)، بعنوان «الحداثة: مشروع لم يكتمل»، كرّسها لنقد تيارات ما بعد الحداثة (وعلى الأخص الفرنسية)، قال فيها: «اسمحوا لي أن أفرّق باختصار بين النزعة المضادّة للحداثة لدى المحافظين الشباب، ونزعة ما قبل الحداثة لدى المحافظين القدامى، وبين نزعة ما بعد الحداثة الخاصة بالمحافظين الجدد». وبعد أن صنّف الفلاسفةَ الفرنسيين الجدد في عداد المحافظين الشباب قال: «يمتد هذا الاتجاه في فرنسا من جورج باتاي إلى دريدا مرورًا بفوكو»(*). لكن هذه المحاضرة لم تحظَ، على ما يبدو، باهتمام دريدا (من الممكن أنه لم يطّلع عليها في حينها)، وإن كانت هي التي ستشعل فتيل السجال بين هابرماس وفوكو الذي رد على هذه المقالة بصورة غير مباشرة في العام التالي، عندما ألقى، في الكوليج دو فرانس، محاضرته الشهيرة التي حملت عنوان «ما التنوير؟»(**).

بدأت المعرفة المباشرة بين هابرماس ودريدا فعليًا عام ١٩٨٤، حين دعا

(*) Jürgen Habermas, «La Modernité: Un Projet inachevé,» trad. franç. Gérard Raulet, *Critique*, vol. 37, no. 413: *vingt ans de pensée allemande* (Octobre 1981), p. 966.

(**) Michel Foucault, «Qu'est-ce que les lumières?,» dans: Michel Foucault, *Dits et écrits*, *1954-1988*, éd. établie sous la dir. de Daniel Defert et François Ewald; avec la collab. de Jacques Lagrange, Quarto (Paris: Gallimard, 2001).

الأول الآخر إلى فرانكفورت لإلقاء محاضرة حملت عنوان «عيون الجامعة: مبدأ العقل وفكرة الجامعة». بعد عام واحد من هذا التاريخ، نشر هابرماس كتابه المُهم الخطاب الفلسفي للحداثة الذي كرّس فيه فصلين تناول فيهما فلسفة جاك دريدا بالنقد. قرأ دريدا هذا الكتاب بعناية شديدة، كما يروي بلسانه، واكتشف أن نقد هابرماس له لم يكن مُنصفًا؛ بل قد يكون مُتعجلًا أكثر من اللازم. لم يتأخر رد دريدا كثيرًا؛ إذ فند نقد هابرماس له على دفعتين، في تعليقين طويلين، سيظهران في كتابه ذكريات، من أجل بول دو مان (١٩٨٨)، ثم في كتابه شركة محدودة (*Limited Inc*) (١٩٨٨). لقد أدّى هذا السجال إلى توتر الأجواء بين هابرماس ودريدا اللذين حرص كل منهما على تجنّب الآخر لعقدٍ من الزمن تقريبًا. وكان كلاهما قد حقق شهرة واسعة في الولايات المتحدة (بخاصة دريدا)، ومع نهايات التسعينيات، التقيا في حفلة أُقيمت في جامعة إيفانستون، في الولايات المتحدة، عقب محاضرة لدريدا. يروي لنا هذا الأخير كيف كسر هابرماس جليد هذه العلاقة في تلك الحفلة: «اقترب هابرماس مني بابتسامة لطيفة، واقترح: إن لدينا نحن الاثنين ما 'نناقشه'. وافقتُ بلا تردُّد وقلتُ: 'دعنا لا ننتظر إلى أن يفوت الأوان'»(*). ستزداد بعد ذلك فرص اللقاء بين الفيلسوفين، وستتغير اللهجة الناقدة إلى لهجة مودة؛ إذ سيلتقيان بعد ذلك بقليل في باريس، وسيكتشفان أنهما متفقان على كثير من القضايا، مثل مستقبل أوروبا، ومسائل تتعلق بالقانون الدولي. ثم سيعملان، بمساعدة آكسل هونيث (كان قد أصبح حينها رئيس مدرسة فرانكفورت)، على تنظيم جملة محاضرات في موضوعات الأخلاق والحق والسياسة، عُقدت في فرانكفورت عام ٢٠٠٠. ومع نهاية ذلك العام سيشارك هابرماس في مؤتمر عُقد في باريس عن جاك دريدا؛ وفي عام ٢٠٠١ مُنح جاك دريدا جائزة أدورنو. التقى الفيلسوفان هناك، ثم اتفقا أول مرة على إجراء حوار مُشترك في شأن أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وهو الحوار الذي نقوم بتقديمه مترجَمًا للقارئ العربي. سيشترك دريدا وهابرماس، بعد ذلك، في التوقيع معًا على نص كتبه هابرماس، نتيجة اشتداد المرض بدريدا، ودعا فيه إلى شعب أوروبي جديد.

(*) Jacques Derrida, «Honesty of Thought,» in: Lasse Thomassen, ed., *The Derrida-Habermas Reader* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), p. 302.

وافت المنية دريدا عام ٢٠٠٤ بعد أن كتب كلمة في عيد ميلاد هابرماس الخامس والسبعين في العام نفسه، تحدث فيها عن علاقتهما المُعقّدة، وختمها وهو يُدرك اقتراب أجله، بالكلمات الآتية: «[...] آمل، من كل قلبي، أن يستمر صوت يورغن هابرماس وكتاباته وشخصه في إضاءة آمالنا إلى زمن طويل آتٍ، في هذه المرحلة من العجز، وفي وجه التهديدات القاتمة التي أخذت تظهر»(*).

رحل دريدا في التاسع من تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤، في أحد المشافي الباريسية، بعد صراع مُضنٍ مع سرطان البنكرياس، فرثاه هابرماس بكلمة بعنوان «الوداع الأخير: أثر دريدا التنويري»، قال في نهايتها: «يمكن أن تحمل أعمال دريدا أثرًا تنويريًا في ألمانيا أيضًا، فقد قام دريدا بمواءمة موضوعات هيدغر الأخيرة، من دون أن يشارك في أي وثنية جديدة تخون جذوره الموسويّة»(**).

ربما أكثر ما يشدُّني إلى دريدا شخصيًا ـ إضافة إلى مزجه الخلاق بين الأدبي والفلسفي، وذلك التصوف الإلحادي في فلسفته ـ مواقفه السياسية تجاه قضايانا العادلة، نحن العرب. فدريدا واضح وصريح في انتقاد حالة التطرف الإسلامي التي وصلنا إليها، وفي فضح الدكتاتوريات العربية «التي لا ينشغل معظمها بحقوق الإنسان وبالديمقراطية إلا بذلك المقدار نفسه الذي يشغل بال بن لادن»، كما يقول في هذا الكتاب. وهو من أهم المثقفين الفرنسيين الذين دافعوا عن جزائر حرَّة مستقلة غير فرنسية، وكان مدافعًا صلبًا عن حق الفلسطينيين في إقامة دولتهم المستقلة. وعلى خلاف كثير من المثقفين الأوروبيين (من بينهم هابرماس)، لم يتردَّد دريدا في فضح السياسات العنصرية لدولة إسرائيل، وانتقادها، والحديث عن إرهاب الدولة الذي تستخدمه ضد الشعب الفلسطيني. إن دريدا أقرب إلى قضايانا، نحن العرب، وأكثر تفهمًا لمشكلاتنا من هابرماس ذي التفكير الأوروبي الخالص. لقد انتقد دريدا (ذو الأصل اليهودي) مرارًا وتكرارًا سياسة إسرائيل العنصرية بصوت عالٍ، وطالب بدولة فلسطينية ذات سيادة غير منقوصة على أرض فلسطين، على خلاف

(*) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(**) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

هابرماس، الحذر غالبًا في تصريحاته السياسية، وهو لا يكنّ للعرب حقدًا من أي نوع، إلّا أنه يَغض الطرف دائمًا عن سياسات دولة إسرائيل؛ صحيح أنه لم يبررها، لكنه لم يدِنْها ولا بكلمة واحدة (على الأقل من خلال ما قرأته له، وهو ليس بقليل).

في هذا الحوار يكتفي هابرماس، من جديد، بإدانة العمليات الانتحارية الفلسطينية، التي يصفها بالإرهابية. نقبل مع هابرماس أننا ضد العنف، وضد الإرهاب، وضد القتل العشوائي مهما كان مصدره، ولكننا لا نفهم أبدًا صمته الكامل عن المجازر، وعن وحشية آلة القتل والإرهاب الإسرائيلية. إن الذعر الذي أصاب هابرماس من الهولوكوست جعله يساند الدولة الإسرائيلية، بلا تحفظ، وذلك بالسكوت عن جرائمها، وهو الذي ما فتئ يدين الانحرافات الأخلاقية في العالم أجمع. إن هذا ينتقص من مصداقية هابرماس، ومن عقلانيته المُفترضة.

خلدون النبواني

شكر وتقدير

أُعرب عن بالغ امتناني لكلٍ من يورغن هابرماس وجاك دريدا، لتقبّلهما المشاركة في هذا الكتاب. لقد نضجتُ على نصوصهما، وكنتُ كثيرًا ما أتساءل عن نوعية أمثال هؤلاء الأشخاص الذين مُنِحوا مثلِ هذه العقول. لم تمنحني هذه المناسبة الفرصة لأن أتعرَّف إليهما وهما يفكّران فحسب ـ وقد كانت تجربة تغيَّرتْ حياتي معها ـ بل أن أتعرَّف إليهما كذلك، كشخصين لا يمكن نسيانهما، فكلاهما مختلف جدًا عن الآخر، وهما، لا شك، أوروبيان لطيفان، اختبرا الكثير في حياتهما، بحيث لم تحجب طاقتهما الفكرية المذهلة حساسيَّتهما الإنسانية الجلية قط.

أود أن أشكر كذلك زميلي وأعز أصدقائي مايكل موراي (M. Murray) الذي لولاه ما كان لهذا الكتاب أن يكون على ما هو عليه الآن، أو لما كان له أن يكتمل أبدًا؛ ويصعب عليَّ أن أجد كلمات أعبّر بها عمَّا عنت مساندته لي: لقد قرأ ونقد كل صفحة من صفحات هذا الكتاب، وفي كل مرحلة من مراحل التنقيح كان يقدِّم إليّ هدية من معرفته الفلسفية الثرَّة، ومن نباهة تحليلاته. إني أعرف كم أنا مدينة له، وسيظل صديقًا عزيزًا جدًا على قلبي.

لهذا المشروع تاريخ ميلاد مأساوي: ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١. في ذلك اليوم، وفي الشهور التي تلته، كان أخي بييترو بورادوري قريبًا جدًا مني، وكذلك صديقتي ماريانجيلا زابيا كايو (Mariangela Zappia Caillaux) التي شجَّعتني على الصعيدين العاطفي والمهني. وظلت، بوصفها دبلوماسية، تطمئنني إلى

أن هـذا المشـروع هو مسـاهمة فريـدة ومفيـدة معًا. كما أشـكر الدكتـور ألفين مسنيكوف الذي لم يتركني لأغرق في اللحظات العصيبة.

أنا ممتنةٌ جدًا لثلاثة من أصدقائي: ريتشـارد ج. بيرنسـتاين الذي كان لي، على مرِّ السنين، مصدرًا من المصادر الفلسفية، ومن الآمال الإنسانية؛ وجيمس تروب الذي كان، بذكائه الحاد وبمزاجه الفكاهي المرّ، يجعلني أضحك عندما كـان الضحك هـو كل ما يلزمني بالفعل؛ وشـكري أيضًا لأقـوى امرأة عرفت، وهي بروكي كروغر، التي لن أنسى أبدًا تعاطفها معي وإيمانها بي.

من بين الأشـخاص الذين أشـعر بالامتنان لهم ديفيد برنت، الناشر فـي مطبعة جامعة شـيكاغو، وجوسـيبي لاتيرزا مِن «إديتـوري لاتيرزا» (Editori Laterza)، فأنـا أُثمِّن ثقتهما بهذا الكتـاب ولطفهما وصداقتهما. كما أشـكر مايا ميليسـا ريغاس من مطبعة جامعة شيكاغو على إعدادها نسـخة ممتـازة للطباعـة عـن المخطـوط، فـي ظـروف كانت فـي غاية الصعوبة.

أنـا ممتنـة أيّمـا امتنان للويـس غوزمان الـذي قام بترجمة حـواري مع هابرماس على نحو ممتاز، وكذلك مايكل ناس وباسكال آن برولت اللذين لم يكن نَقْلهما لحواري مع دريدا إلى الإنكليزية أقل من عمل فنيّ.

لقـد جعلني هـذا الكتاب أدرك مدى أهمية أن يشـعر المـرء بأنه ذو قيمة، وأن المؤسسة التي يعمل فيها تُسانده. وإني ممتنة جدًا لـكلية فاسار، ولرئيسها فرانسـيس فيرغسـون، ولرئيـس قسـمي دوغـلاس ونبـلاد، وكاثـي ماغورنـو، المسـاعِدة الإدارية في القسـم. كما أود أن أشـكر طلابي في كلية فاسار الذين فرحـوا مـن أجلي، ورفعوا من معنوياتي. شـكر خاص لمسـاعدي المذهل في البحث ماكس شـموكلر وزكاري ألِن الذي لا يمكن أبدًا نسـيان عشقه للفلسفة وتكريس نفسه في خدمة مشروعي.

كان ابني جيراردو وابنتي لوسيا مساندين ممتازين لهذا الكتاب. لقد أدركا أن ذلك يعني لي الكثير، فاحتملا غيابي الطويل عن البيت وعن حياتهما، ولهذا آمل أن أستطيع شكرهما.

أخيـرًا، أوجه الشـكر إلـى الأخير في هـذه القائمة، لكنـه الأول في قلبي،

زوجي أرتورو زامباغليوني. بما أننا عشنا مأساة وصدمة ١١ أيلول/ سبتمبر، جنبًا إلى جنب، فإن هذا الكتاب هو كتابه أيضًا. لقد غمرني، في ذلك اليوم، وفي جميع الأيام الأُخرى حتى اليوم، بحبه غير المحدود.

جيوفانا بورادوري

مقدّمة

الفلسفة في زمن الإرهاب(*)

قلَّما يجري تصوُّر الكتب الفلسفية، في لحظة زمنية ومكان محددين بالحدث. لقد فكر كانط (I. Kant) في مشروع **نقد العقل المحض** فترة أحد عشر عامًا، سمّاها «العقد الصامت». وأمضى سبينوزا الجزء الأكبر من حياته في العمل على كتاب **الأخلاق**، الذي نُشِر بعد وفاته، ولم يكتب سقراط ولو سطرًا واحدًا. ولكن ظروف تأليف هذا الكتاب مختلفة جدًا؛ إذ بدأ التفكير في كتابته في مدينة نيويورك، في ساعات قليلة من صبيحة ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

لقد عشتُ ١١ أيلول/ سبتمبر واقعًا مباشرًا حيًا: كانتِ السبل قد تقطّعتْ بيني وبين أطفالي الذين احتُجِزوا في مدارسهم، في الطرف الآخر من المدينة، وكذلك بيني وبين زوجي، المُراسل الصحافي، الذي انطلق مجازفًا بحياته ليسجل وقائع الاعتداء الذي وقع على البرجين. لقد حدث ذلك الشيء الذي لا يخطر على بال، من وجهة نظري، في وقت متأخر من ذلك الصباح الصيفي الرائع الذي تحول، على نحو لا يمكن فهمه، إلى شيء أشبه ما يكون بنهاية العالم؛ فقد انقطعت فجأة وسائل الاتصال: الهاتف والإنترنت كانا في أدنى مستوياتهما، وما عاد هناك وسائل نقل عامة متاحة، وأُغلِقت المطارات ومحطات القطار والجسور.

(*) عنوان الكتاب في الأصل هو: الفلسفة في زمن الرُّعب، ولكننا آثرنا أن نترجمه إلى الفلسفة في زمن الإرهاب، لأن موضوع الكتاب هو ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ وتحليل ظاهرة الإرهاب.

مثل بقيّة العالم، شاهدت المأساة تتكشّف فصولًا على شاشات التلفزيون. وبخلاف بقيّة العالم، كنت أعلم أن على مسافة نحو خمسين شارعًا من منزلي، ثمّة عشرات الأشخاص يقفزون من ارتفاع تسعين طبقة ليلاقوا مصرعهم، بعضهم متشابك الأيدي وبعضهم بمفرده. مع انهيار برج التجارة العالمي، بدا تصاعد الأحداث مفتوحًا تمامًا على جميع الاحتمالات: فالبنتاغون كان يحترق، والرئيس غيَّر مسار رحلته جوًا، في حين اختبأ نائبه في مكان سريّ، وأُخلي البيت الأبيض، وكانت هناك تقارير عن انفجار في مبنى الكابيتول جعل أعضاء مجلس الشيوخ وأعضاء الكونغرس يفرُّون مذعورين. كنتُ مقتنعة، مثل كثيرين غيري، بأن الأسوأ لم يأتِ بعد، إلى أن تأكد سقوط الطائرة الرابعة المخطوفة في بنسلفانيا.

على الرغم من أن مستوى الانخراط الشخصي يختلف من حالة إلى أخرى، فإن سكان نيويورك يتذكرون، بالتفصيل تقريبًا، ماذا كانوا يفعلون عندما علموا أن طائرتين مدنيتين مليئتين بالركاب والوقود اصطدمتا بأعلى برجين في سماء منهاتن: فالمحامون وسائقو التكسي في شارع وول ستريت، وأصحاب المحلات والممثلون في شارع برودواي، والبوابون والأكاديميون، لكل واحد من هؤلاء قصة يرويها، حتى الأطفال لديهم قصصهم الخاصة المصطبغة غالبًا بأشياء يصعب عليهم تصديقها وبالخوف والوحدة.

أما قصتي أنا، فهي قصة فيلسوف في زمن الإرهاب. وهي، مثل جميع القصص الأخرى، تستمد حبكتها، بفرادة، من حياة راويها. وعلى هذا، لا بد أنها تتعلق بأوروبا وبالتقاليد الفلسفية الأوروبية، حيث يمثّل كل من يورغن هابرماس وجاك دريدا، كما أرى، أعظم صوتين حيَّين فيها(*). أتذكر وأنا وحيدة في شقتي، الواقعة في الحي الشرقي، أنني حاولت التركيز على حقيقة حياتي، في ما وراء اللحظة الراهنة، في الوقت الذي كانت أبواق سيارات الإسعاف المندفعة إلى مركز المدينة تصيبني بالصمم. من بين أفكار كثيرة تدافعت باضطراب في ذهني، خطر ببالي أن هابرماس ودريدا كليهما كانا قد حدّدا موعدًا للقدوم إلى نيويورك

(*) نُشر هذا الكتاب في الولايات المتحدة عام ٢٠٠٣، أي قبل عام من موت جاك دريدا، بينما لا يزال هابرماس (حتى ساعة إعداد هذه الترجمة) حيًا يرزق، يكتب ويجادل، وقد ناهز ٨٠ عامًا.

خلال الأسابيع القليلة المقبلة، كلٌ على حدة، وعبر دعوتين مختلفتين. فتساءلت عندها: تُرى، هل سيظلان قادرين على المجيء؟ كيف سيكون رأيهما في هذه المأساة؟ وهل سيكون في إمكاني أن أسألهما عن هذا؟

في النهاية وصل هابرماس ودريدا إلى نيويورك، وفقًا لبرنامجيهما الأصليين. وكانت لي حظوة جمع ردّات أفعالهما على أكبر هجوم إرهابي مُدمِّر في التاريخ: فهي محور كتاب **الفلسفة في زمن الإرهاب**. وعلى الرغم من الإشارات الكثيرة إلى الأحداث الراهنة، فإن الخيط الناظم للمحاورات هو إخضاع الأسئلة الأكثر إلحاحًا، والمتعلقة بالإرهاب والنزعة الإرهابية، للتحليل الفلسفي. فهل غدا القانون الدولي الكلاسيكي متقادمًا إزاء التهديدات الجديدة ما دون القومية والعابرة للدول؟ مَن له السيادة على مَن؟ هل من المفيد تقييم العولمة من خلال الأفكار الكونية والمواطَنة العالمية؟ هل فكرة الحوار السياسي والفلسفي، التي هي في صميم كل استراتيجيا دبلوماسية، أداة عالمية في التواصل؟ أم أن الحوار هو ممارسة مميزة ثقافيًا، قد تصبح غير ناجعة في بعض الأحيان؟ وأخيرًا، في ظل أي شروط يمكن للحوار أن يكون خيارًا مُتاحًا؟

ترفض أيديولوجيا الإرهابيين المسؤولين عن اعتداء ١١ أيلول / سبتمبر الحداثة والعلمانية رفضًا صريحًا. وبما أن هذين المفهومين قد صاغهما أول مرّة فلاسفة التنوير، فإن الفلسفة مدعوة إلى الدفاع عنهما؛ إذ هي قادرة، بلا أدنى ريب، على تقديم مساهمة فريدة عند هذا الملتقى الجيوسياسي الحسَّاس. أُدافع في مقالتي الافتتاحية: «الإرهاب وتركة التنوير: هابرماس ودريدا»، عن هذه الأطروحة من زاوية فتحتها قراءتا هابرماس ودريدا للتنوير، وهما قراءتان متمايزتان بشدّة. كما أناقش فيها العلاقة بين الفلسفة والتاريخ، وأُحدد الأنماط المختلفة للالتزامات السياسية المختلفة، وهذا سيتيح للقارئ أن يضع مداخلات هابرماس ودريدا في هذا الكتاب في سياقٍ أرحب.

إن هذه الحوارات لا تعبّر عن أسلوبيهما المتمايزين في التفكير فحسب، بل تأتي في صميم توظيف نظرياتهما الفلسفية أيضًا. يقترن كل حوار بمقالة نقدية، كان هدفي من ورائها التركيز على الحجج الرئيسة التي يقدمانها في هذه المناسبة في شأن الإرهاب والنزعة الإرهابية، وإبراز كيفية توافق هذه الحجج مع السياق الأرحب للأطر النظرية لكلٍ منهما.

هذا الكتاب هو أول مناسبة يقبل فيها هابرماس ودريدا أن يظهرا، جنبًا إلى جنب، ليجيبا بالتوازي عن المجموعة ذاتها من الأسئلة. لذا أُثمِّن كثيرًا تقبلهما الكلام عن موضوع ١١ أيلول/ سبتمبر والتهديد الإرهابي العالمي.

في ١١ أيلول/ سبتمبر كان هابرماس في بيته، في شتارنبرغ جنوبي ألمانيا، حيث يعيش هناك منذ عدَّة أعوام. في تلك الفترة كان دريدا في شنغهاي، في الصين، لإلقاء سلسلة من المحاضرات، حين وصله الخبر وهو يجلس في المقهى مع أحد أصدقائه. يروي هذا الكتاب قصتيهما أيضًا. في حواريهما معي يرويان ماذا عنى لهما أن يكونا، بُعيد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، في نيويورك، المدينة التي أحباها. لقد شعر كلاهما بذلك الفزع المتولد عن هجمات الجمرات الخبيثة، وبذلك الدمار الذي يثير الشجن، والذي يمكن للمرء أن يصاب به بمجرد المشي في الشارع.

غير أن قصّتهما هي أيضًا قصّة ما دفعهما إلى تعريض أُطرهما الفكرية للمهمة الأكثر صعوبة، والتي هي: تقييم حدث تاريخي فريد. ونظرًا إلى ما أبدياه من ثقة هائلة بالنفس، وما عرّضا نفسيهما له من خطر يقتضيه مثل ذاك التعريض؛ فإن هذه القصة بالنسبة إلى فيلسوف هي قصة أكثر خصوصية شخصية من أن تروى.

إن المواجهة مع ما هو ربما اليوم الأشد دمارًا في حياة هابرماس ودريدا أثار لدى كلٍ منهما إجابات أصيلة: إجابات تعكس الأُسلوب الخاص جدًا لكلٍ منهما في عرض الأفكار وحشدها وخلقها.

محاورة هابرماس كثيفة ومضغوطة جدًا وكلاسيكية على نحو أنيق. أُسلوبه البسيط جدًا، المنضبط والخالي من البهرجة في استخدام اللغة، يسمح لفكره أن يتقدم من مفهوم إلى آخر بثبات، وينتقل تلك النقلات البارعة التي جعلت من الفلسفة الألمانية الكلاسيكية مميَّزة جدًا.

على خلاف ذلك، تأخذ محاورة دريدا القارئ في طريق طويلة ومتعرجة، تنفتح، على نحو غير متوقع، على مَشاهد عظيمة وأخاديد ضيقة، بعضها غائر جدًا، بحيث يظل القاع خارج إطار الرؤية. حساسيته المتطرفة تجاه حقائق اللغة المحتجبة تجعل فكره غير قابل للفصل فعليًا عن الكلمات التي يعبّر بها.

يتجلى سحر هذه المحاورة في أنها تكشف، بأسلوب جليّ ومركَّز، مقدرته التي لا مثيل لها على الجمع بين الابتكار والدقة، أو بين المراوغة والحسم. وقد كان هناك فيلسوف فرنسي عظيم آخر، وهو بليز باسكال (B. Pascal)، الذي تحدث عن هذين الأسلوبين في الفلسفة: «روح الرهافة» (esprit de finesse) و«روح الهندسة» (esprit de géométrie).

على الرغم من الاختلافات الواضحة في مقارباتهما، فإن كلًا منهما يعدّ الإرهاب مفهومًا مراوغًا، يُعرِّض الحلبة السياسية العالمية لأخطار وشيكة وتحديات مستقبلية. فمن غير الواضح، على سبيل المثال، على أي أُسس يمكن للإرهاب أن يدَّعي لنفسه مضمونًا سياسيًا، وكيف يمكن أن يكون منفصلًا عن النشاط الإجرامي العادي. والسؤال الذي يظل مطروحًا أيضًا هو معرفة ما إذا كان هناك إرهاب دولة، وما إذا كان يمكن التمييز بين الإرهاب والحرب تمييزًا واضحًا، وأخيرًا ما إذا كان في إمكان دولة أو ائتلاف دولي إعلان الحرب على مجموعات لا تمثِّل كيانًا سياسيًا. إن بقاء هذا المصطلح مراوغًا أمر كثيرًا ما تجاهله الإعلام الغربي ووزارة الخارجية الأميركية، التي تستخدم مصطلح الإرهاب كما لو أنه مفهوم واضح بذاته.

يعمل هابرماس على إعادة بناء المحتوى السياسي للإرهاب من حيث واقعية أهدافه؛ فهو يرى أن المحتوى السياسي للنزعة الإرهابية هو مجرَّد صورة ارتجاعية. من الشائع تمامًا في حركات التحرّر الوطني أن يغدو أولئك الذين اعتُبروا إرهابيين، بل والذين يمكن أن يكونوا قد دينوا كإرهابيين، هم القادة السياسيين الجدد بانقلاب مفاجئ في الأحداث. وبما أنه قد تبيَّن أن ليس لنمط الإرهاب، الذي تجلّى في ١١ أيلول/ سبتمبر، أهداف واقعية، فإن هابرماس يُسقِط عنه المضمون السياسي. ولهذا فهو متوجس جدًا من قرار إعلان الحرب على الإرهاب؛ إذ تمنحه هذه الحرب شرعية سياسية، كما أنه قلق من الخسارة المحتملة لشرعية الحكومات الديمقراطية الليبرالية، تلك الحكومات التي يرى هابرماس أنها تعرِّض نفسها لخطر أكيد بردّة فعلها المفرطة ضد عدو مجهول. إنه لخطر جسيم، أولًا على الصعيد الداخلي؛ لأن عسكرة الحياة العادية قد تقوِّض أعمال الدولة الدستورية، وتقيد إمكانات المشاركة الديمقراطية. وثانيًا على الصعيد

الدولي؛ إذ قد يتكشّف استخدام الموارد العسكرية عن نتائج غير ملائمة أو غير فعّالة.

يدَّعي دريدا أن تفكيك(*) مفهوم الإرهاب هو بالفعل المسلك الوحيد

(*) المقصود هنا هو تفكيك مفهوم الإرهاب، الذي تجلى في ١١ أيلول/سبتمبر، بوصفه مفهومًا غامضًا وعصيًا على الفهم، ومراوغًا ومُحيِّرًا ومُتلاعَبًا به لغايات عدَّة، تصب في مصلحة الإدارة الأميركية، بقدر ما تصبُ في مصلحة الإرهابيين. لا شك في أن دريدا ما كان ليسمح لنا، لو أنه بقي حيًا، أن نقول إن التفكيك (Déconstruction) (الذي عُرِفَتْ به فلسفته) هو منهج أو نظرية نقدية فلسفية ذات أسس وقواعد محدَّدة يتم على أساسها تفكيك النصوص الفلسفية أو السياسية أو الأخلاق أو الأدب... إلخ. فدريدا ينفر أيّما نفور من فكرة المنهج والمعايير والمصطلحات العلمية الدقيقة والواضحة التي تأخذ طابعًا ميتافيزيقيًا. وكان يُقدِّم، في كل مرَّة يُسأل فيها عن معنى التفكيك، تعريفًا فضفاضًا متغيِّرًا ومتحرِّكًا، ولنقُل متطوِّرًا. وعلى الرغم من جميع تحفظات دريدا، فإننا مضطرون، بوجه عام، إلى تحديد ملامح عامة للتفكيكية (الدريديّة) من خلال ممارسته لها على مدى أربعين عامًا من الإنتاج الفلسفي. وهذا ما فعلَته مؤلفة هذا الكتاب بمحاولتها الحديث عن استراتيجيات التفكيك. انظر مقالتها في هذا الكتاب التي تحمل عنوان (تفكيك (مفهوم) الإرهاب ـ دريدا). نسوق في ما يلي إحدى آخر إجابات دريدا عن طبيعة التفكيك في حوارٍ أجراه روجيه بول دروا في ٣٠/٠٦/١٩٩٢.

«يجب ألّا نفهم عبارة «تفكيك» هذه بالمعنى الذي يفيد الانحلال أو الهدم، بل تحليل البنى المترسبة التي تشكّل العنصر الخطابي أو الخطابية الفلسفية التي نفكّر داخلها. ويمرّ ذلك عبر اللغة وعبر الثقافة الغربية وعبر مجموع الأشياء التي تحدد انتماءنا إلى هذا التاريخ للفلسفة. كلمة «تفكيك» موجودة في الفرنسية من قبل، لكن استعمالها كان نادرًا جدًا. وقد استخدمتُها أولًا في ترجمة كلمات معيّنة، ترجع أولاها إلى هيدغر الذي كان يتحدث عن «الهدم»، وترجع الثانية إلى فرويد الذي كان يتحدث عن «الانفصال». لكن بطبيعة الحال، سرعان ما حاولت أن أبيّن أن ما أعنيه بكلمة تفكيك ذاتها لم يكن، ببساطة، هيدغريًا ولا فرويديًا. وقد خصصت عددًا لا يستهان به من الأعمال للإقرار في آن واحد بديْن إزاء فرويد وهيدغر، وبإجراء تعديل بشأن ما سمّيته التفكيك؛ فأنا لا أستطيع أن أحدد ما هو التفكيك من دون إعادة الأشياء إلى سياقها وإخضاعها له. وقد انخرطت في مهماتي، مستخدِمًا تلك الكلمة عندما كانت البنيوية مهيمنة. وكان التفكيك مسألة موقف من البنيوية. وقد حدث ذلك ـ من جهة أخرى ـ في فترة طغت فيها علوم اللغة والمرجعية الألسنية والموجة التي تعد «كل شيء لغة». في تلك الفترة ذاتها، أي في ستينيات القرن الماضي، شرع التفكيك في تشكّله بوصفه مختلقًا عن البنيوية، ولن أقول مناهضًا لها، ومعترضًا على تلك السلطة التي منحتَها للغة. لذلك أجد نفسي دائمًا مندهشًا وساخطًا في آن واحد إزاء النزوع المتواتر إلى حد كبير إلى مماثلة التفكيك ـ كيف أقول؟ ـ بـ«النزعة الألسنية المطلقة» (Omnilinguistisme) وبـ«النزعة الألسنية الكلية» (Panlinguistisme) وبـ«النزعة النّصية الكلية» (Pantextualisme). إن التفكيك يبدأ بما هو مخالف. وقد بدأتُ بالاعتراض على سلطة الألسنية واللغة والمركزية القولية (Logocentrisme). فقد بدا لي كل شيء اعتراضًا متصلًا على المرجعية اللغوية، وعلى سلطة اللغة، وعلى «المركزية القولية»، وهي كلمة قد كرّرتُها وطرّقتها تطريقًا. فإني أسأل كيف يمكن أن ندين التفكيك ونتهمه في كثير من الأحيان بأنه فِكر لا يملك سوى اللغة، سوى النص بالمعنى الضيّق، ولا يستند إلى أي واقع؟ هذا المعنى المعكوس غير قابل للإصلاح بحسب الظاهر. لم أتخلَ عن كلمة «تفكيك» لأنها كانت تنطوي على ضرورة الذاكرة وإعادة ربط الصلة وتجميع تاريخ الفلسفة، الذي نقيم =

والمسـؤول، إذ إن الاستخدام العام لهذه الكلمة يظهِرها كما لو أن مدلولها واضح بذاتـه، الأمر الذي يجعلها تخدم قضية الإرهاب على نحو غير مباشـر. ويقوم مثل هـذا التفكيـك لمصطلح الإرهـاب الذي يظهر كأنـه بدهية، على تبيـان أن ضروب التمييـز التي نفهم في إطارها معنى مصطلح الإرهاب مثقلة بالمشـكلات. فليست الحرب، من منظوره، هي المسؤولة الوحيدة عن ترهيب المدنيين، أو الوحيدة التي تنطـوي على عناصر الإرهاب؛ إذ لا يمكن الفصـل، على نحو صارم، بين مختلف أنـواع الإرهـاب، أي بين إرهـاب الدولة والإرهاب المحلـي أو العالمي. ونحن إذ نرفـض إمكان ربط ذلـك الجوهر المفترض للإرهاب بمدلـولات معيّنة، فإننا ننكر بوضوح أن يكون للإرهاب معنى ثابت، أو جدول عمل أو محتوى سياسي.

= داخلـه، من دون أن نفكـر، مع ذلك، في الخروج من هـذا التاريخ. فضلًا عن ذلك، سبق أن ميّزتُ، في وقـت باكر جدًا، بين الغلقـة (Clôture) والنهايـة (Fin). يتعلق الأمر بتحديد إغـلاق التاريخ، وليس إغلاق الميتافيزيقا بشـكل كلـيّ ـ فأنا لم أعتقد قط بوجود ميتافيزيقا؛ وهذا أيضًا حُكم مُسـبّق سـائد... إن فكرة وجـود ميتافيزيقـا هي حُكـمٌ مسـبق ميتافيزيقي. فهنـاك، في هـذه الميتافيزيقـا، تاريخ وكذلـك قطيعات. والحديث عن إغلاق الميتافيزيق لا يعني أنها انتهت.

التجربـة التفكيكية تتموضع إذًا بين الإغلاق والنهاية، ضمن إعادة تأكيد الشـأن الفلسـفي، بوصفها انفتاحًا للسـؤال على الفلسـفة نفسـها. ومـن هذا المنظـور، ليـس التفكيك فلسـفة فحسـب، أو مجموعة أطروحات، ولا هو سؤال الوجود (L'Être)، بالمعنى الذي يذهب إليه هيدغر؛ كما أنه، من زاوية ما، ليس شـيئًا. فهو لا يسـتطيع أن يكون تخصصًا علميًا (Discipline) أو منهجًا. وهو غالبًا ما يُقدَّم بوصفه منهجًا، أو يتم تحويله إلى منهج مجهز بجملة من القواعد والإجراءات يمكن تدريسـها... إلخ. فالمسـألة ليست مسـألة تقنيـة، ذات معايير أو إجـراءات. يمكن، بطبيعة الحـال، أن نجد صيغًـا نظاميـة (Régularités) في طرائق طرح نمط معيّن من الأسـئلة من النوع التفكيكي. وأعتقد، من هذه الزاوية، بأن ذلك من شـأنه أن يتيـح الفرصة للعمـل التعليمـي، وأن تكون له آثـار التخصص... إلخ. لكـن التفكيك، مـن حيث مبدؤه نفســه، ليـس منهجًـا. وقد حاولت أنا نفسـي أن أتسـاءل عـن فحوى كلمـة منهـج، بالمعنـى اليوناني أو الديكارتي، كما بالمعنى الهيغلي. غير أن التفكيك ليس منهجية (Méthodologie)، أي تطبيقًا للقواعد. وإذا أردتُ أن أصـف التفكيك باقتضاب وإيجاز أقول إنه الفكر الخاص بمنبع السـؤال: «مـا هو؟» (qu'est-ce que?) وتخومه، وهو يعني أن نطرح سـؤالًا عن شـكل هذا السـؤال، أو أن نتسـاءل عن ضرورة هذه اللغة داخـل لغة ما وموروث ما... إلخ. فإن ما نفعله حينذاك لا يتلاءم إلّا إلى حدّ معيّن مع سـؤال «ما هو؟». وذلـك هو حال التفكيك. فهو في الواقع تسـاؤل عن كل ما يزيد على مجرد التسـاؤل. ولذلك فأنا أتردد علـى الدوام في اسـتعمال تلـك الكلمة [أي تفكيـك]. فهو يتعلق بكل ما وجّهه السـؤال: «مـا هو؟» في تاريخ الغرب وتاريخ الفلسـفة الغربية، أي بكل شـيء ـ عمليًا ـ بدءًا بأفلاطون وانتهاء بهيدغر. ومن هذه الزاوية ما عاد لنا في الواقع الحق تمامًا في أن نطلب منه الإجابة عن السـؤال «ما أنت؟»، أي «ما هو؟»، بحسـب الصيغة الشـائعة». انظر: «حول مفهـوم التفكيك: دريدا»، حـوار روجيه بول دورا، في: ميشـيل فوكـو وجاك دريدا، حـوارات ونصوص، ترجمـة محمد ميلاد (اللاذقية، سـوريا: دار الحـوار، ٢٠٠٦)، ص ١٤٣ - ١٤٦. (مع تعديل طفيف في الترجمة).

إضافة إلى هذا، يدعونا دريدا إلى التيقّظ حيال تلك العلاقة القائمة بين الإرهاب ونظام الاتصالات العالمي؛ فوسائل الإعلام أمطرتنا، منذ اعتداءات ١١ أيلول/ سبتمبر، بوابل من الصور والقصص عن الإرهاب. يشعر دريدا بأن هذه العلاقة تستدعي تأملًا نقديًا. فمع استيطان الصدمة في الذاكرة، يسعى الضحايا عادة إلى أن يطمئنوا أنفسهم بأنهم قادرون على تحمُّل الصدمة التي يمكن أن تتكرر. منذ ١١ أيلول/ سبتمبر ونحن نضطرّ إلى طمأنة أنفسنا، والنتيجة أن الإرهاب لا يظهر كحدث مضى بقدر ما يظهر كاحتمال مستقبلي. في الحقيقة، إن دريدا مندهش من سذاجة وسائل الإعلام بمساهمتها في مضاعفة قوة هذه التجربة الصادمة. غير أن دريدا مرتبك أيضًا، حيال واقعية الخطر المتمثّل في إمكانية استخدام الإرهاب الشبكات التقنية وشبكات الإعلام. ولقد أخبرني أنه، على الرغم من كل الإرهاب الذي شهدناه، فمن غير المستبعد أن يعيد النظر ذات يوم في ٩/١١ بوصفه آخر أمثلة على الصلة بين الإرهاب والإقليم، وآخر تفجّر لمسرح العنف القديم يُقيّض له أن يقتحم مخيّلتنا.

أمّا بالنسبة إلى الهجمات المقبلة ـ التي يمكن أن تستخدم فيها الأسلحة الكيماوية أو البيولوجية أو تُحدث فيها ضروب من الخلل في الاتصالات الرقمية الكبرى ـ فربما تكون صامتة، خفيّة، ولا يمكن تصوّرها أساسًا.

في مواجهة هذه الأخطار المدمّرة، يدعو كلّ من هابرماس ودريدا إلى ردّ يشمل الكرة الأرضية ويتضمن الانتقال من القانون الدولي الكلاسيكي، الذي جاء به القرن التاسع عشر، والقائم على نموذج الدولة ـ الأمّة، إلى نظام عالمي جديد تصبح فيه المؤسّسات المتعددة الأطراف والتحالفات القاريّة هي الفاعلات السياسية الرئيسة. إن تحولًا كهذا قد يستدعي عمليًا إيجاد مؤسسات جديدة، لكن الخطوة الأولى تتمثّل، بلا شك، في تعزيز دور المؤسسات القائمة من قبل، وذلك ضمانًا لاحترام مداولاتها ومن أجل تنفيذ ما قد تتوصل إليه دبلوماسيًا. أمّا على الصعيد النظري، فإن تمكين ممثلين دوليين يحتاج إلى التوصل إلى إعادة تقييم نقدية للاتفاق على معنى السيادة. وبهذا الصدد يؤكّد قيمة المثل العليا لعصر التنوير، كمثال المواطَنة العالمية، والحقّ العالمي الشامل. وهما يستعيدان بذلك مفهوم الجماعة الكونية التي حلم بها كانط،

ويكـون جميـع أفرادها مدعوين إلـى «أن يكون لهم حضورهـم في مجتمعات الآخرين بفضل حقهم في المُلكية المشـتركة لسـطح الكرة الأرضية»[1]. عندما توجـد جماعة كهـذه، فإن انتهاك الحقوق في مكان ما يُشـعَر بـه في كل مكان آخر من العالَم. كتب كانط: «في مثل هذا الشـرط فحسـب، سـوف نستطيع أن نزهو بيقين 'أننا لا نكفّ عن التقدّم صوب سلام دائم'»[2].

(1) Immanuel Kant, «On Perpetual Peace,» in: Immanuel Kant, *Kant's Political Writings*, Edited with an Introd. and Notes by Hans Reiss; Translated by H. B. Nisbet, Cambridge Studies in the History and Theory of Politics (Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1970), p. 106.

(2) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

مدخل
الإرهاب وتركة التنوير

هابرماس ودريدا

قد يتساءل المرء عمّا إذا كان يتعيّن على النقاش حول ١١ أيلول/سبتمبر والإرهاب العالمي أن يذهب إلى حد إعادة تقييمٍ نقديّ لمُثل التنوير السياسية. تقوم أطروحة هذا الكتاب على أن هذه المراجعة صارت ضرورية؛ فقد استدعتْ هجمات ١١ أيلول/سبتمبر ومستوى ردة الفعل الدبلوماسية والعسكرية المطالبة بإعادة تقييم مُثُل عصر التنوير ومدى صلاحية مشروعه.

يتّفق هابرماس ودريدا على أن المنظومة التشريعية والسياسية المكوِّنة للقانون الدولي وللمؤسسات المتعددة الموجودة، تقوم على الإرث الفلسفي الغربي المُستنِد إلى التنوير، الذي يُنظَر إليه بوصفه توجّهًا فكريًّا عامًّا ارتبط بمجموعة من النصوص الأساسية. إذا كان الأمر كذلك، فمَنْ غير الفيلسوف إذًا يستطيع امتلاك أدوات الفحص النقديّ من أجل مطابقة ما هو قائم مع مقدماته التاريخية؟ أضف إلى ذلك أيضًا أن المعركة ضد الإرهاب والنزعة الإرهابية ليست محدَّدة القواعد بدقة مثل لعبة شطرنج. فمِن حيث المبدأ: ليس في هذه المعركة قوانين مُعدَّة سلفًا، ولا يوجد فيها تمييز بين حركات مشروعة وأُخرى غير مشروعة، وليس ثمة معايير يتعيّن على أساسها تقرير الحركة الأفضل، أو تمييز قِطَع رقعة الشطرنج بعضها من بعض. وأخيرًا ليس للرقعة هنا مساحة محدَّدة بذاتها تحديدًا مكانيًا، بل هي تتماشى مع ما يسمّيه كانط «المُلكية المشتركة لسطح الكرة الأرضية».

الفلسفة هي منذ مولدها الإغريقي موطن التداخلات بين المفاهيم المعقدة في هذا النوع من المسائل. فهي بانهماكها الدؤوب في تطوير الميادين التي تتحرك

ضمنها تكون، بلا ريب، الأقدر من أي تخصص آخر على معرفة كيفية إعادة توجيه الدفة، حتى عندما تبدو المرتكزات المرجعية المألوفة قد سُحِقت تمامًا، كما هي الحال مع المفهوم المراوغ للإرهاب والتجربة الإرهابية التي تنشأ عنه.

يكشف هابرماس ودريدا، في هذه الحوارات، الأخطار الناجمة من المقاربة البراغماتية التي تتعمّد تجنّب التعقيدات المفاهيمية الكامنة خلف مصطلح الإرهاب. سوف أقوم في آخر قسم من هذه المقالة بعرض الأسباب التي يشرحان بها هذه الأخطار. فأنا أؤمن، على أي حال، بأن القارئ سيكون قادرًا على أن يُثمِّن كثيرًا حوارات هابرماس ودريدا متى امتلك تصورًا واضحًا عن ذلك الموقع الفريد، الذي تجد فيه الفلسفة نفسها في مواجهة حدث تاريخي فريد في المدلول العالمي. بعد العرض الموجز لهذه المسألة، سوف ألتفتُ في القسم التالي إلى وصف نموذجين بديلين للالتزام السياسي، يزودانا بسياق تُدرج فيه مداخلتًا كلٍّ من هابرماس ودريدا. سيساعدنا هذا على تأطير النقاش حول الكيفية التي فُصِّلت، وفقًا لها، مقاربات كلٍ منهما للفلسفة على قدر جراحات تاريخ القرن العشرين، كالاستعمار والنزعة التوتاليتارية(*) والهولوكوست(**). يقوم اقتراحي على ما يلي: إذا كان الإرهاب العالمي هو فاتحة جروح الألفية الجديدة، فإن الفلسفة قد تكون غير واعية، حتى اليوم، بمدى ارتهانها به.

أولًا: هل لدى الفلسفة ما تقوله عن التاريخ؟

لقد صرَّح أرسطو، كما هو معروف، بأن الفلسفة تدرس المبادئ العامة، أمّا التاريخ فيدرس الأحداث الفردية(***)، بل ذهب إلى حدِّ القول: «حتى الشعر هو

(*) التوتاليتارية: يُعبَّر عنها بالعربية بالحكم الشمولي أو بالدولة الكلّيانية أحيانًا، وهي شكل من أشكال الحكم، تتحكم فيه الدولة بجميع الميادين في حياة المجتمع، وتخنق فيه الحريات الدستورية والديمقراطية.

(**) الهولوكوست: كلمة مشتقة من اليونانية، وتعني «الحرق الكامل للقرابين المقدّمة لخالق الكون». وقد استُخدم هذا المصطلح لوصف الحملات المنظمة من قبل حكومة ألمانيا النازية وبعض من حلفائها، في اضطهاد اليهود خلال الحرب العالمية الثانية.

(***) عبَّر الفلاسفة العرب القدماء عن مقولة أرسطو هذه بالقول «لا علم إلّا بالكلّي ولا وجود إلّا للجزئي»، ولكننا آثرنا ترجمتها حرفيًا لأن الحديث يدور هنا حول علاقة الفلسفة بالتاريخ.

فلسفيٌّ أكثر من التاريخ»[1]. وما يقصده أرسطو هنا هو النمط الشعري للتراجيديا. فمن خلال قراءته للتراجيديا الإغريقية ابتداءً من أورستيا(*) حتى أنتيغونا(**) يُبرِز أرسطو ذلك الطموح العقلي البدئي إلى وصف المشاعر والصراعات الداخلية لأبطال التراجيديا، وفهمها إذا أمكن ذلك. والتراجيديا، في محاولتها إيجاد معنى عقلاني وكونيّ لجملة المشاعر التي تُسيِّر الوجود الإنساني، تسلك دربًا موازيًا لذاك الذي تسلكه الفلسفة. ولكن التاريخ، على خلاف التراجيديا، يظل عصيًّا على التحليلات الفلسفية، وذلك لعدم اعتماده على المبادئ الكونية. ولكن لو تماشينا مع حجج أرسطو لوجدنا أنه ليس لدى الفلسفة الكثير لتقوله عن حملة نابليون على روسيا عام ١٨١٢ مثلًا؛ إذ ليس ثمة مبدأ كليّ قام نابليون، في ضوئه، بإرسال خمسمئة ألف جندي إلى تلك الجبهة، الأمر الذي تسبب بموت أربعمئة وسبعين ألفًا منهم. وبما أن الفلسفة لا تستطيع أن تُساعد في تفهم أسباب حملة نابليون على روسيا، فإننا، قياسًا على ذلك، قد نقول: ليس لدى الفلسفة شيء مهم لتضيفه عن ١١ أيلول / سبتمبر الذي هو، وفقًا لهذا التأويل، حدث فريد وعارض.

ستهيمن فلسفة أرسطو، غير المكترثة بالتاريخ، على التقاليد الفلسفية الغربية حتى منتصف القرن الثامن عشر[2]. وقد استمر الحال على هذا النحو إلى أن

---

(١) Aristotle: *Poetics*, Translated with an Introd. and Notes by Gerald F. Else (Ann Arbor: University of Michigan Press, [1967]), p. 33.

(*) أورستيا (Orestiea): مأساة إغريقية من ثلاثة أجزاء لمؤلفها أسخيلوس، عُرِضت عام ٤٥٨ قبل الميلاد في أثينا، حيث فازت بالجائزة الأولى.

(**) أنتيغونا (Antigone): هي، وفقًا للميثولوجيا الإغريقية، بنت الملك أوديب وأمه الملكة جوكاست.

(٢) هناك بعض الاستثناءات الواضحة للمقولة المهيمنة التي فرضت نفسها ابتداء من أرسطو. فثمة مثال بارز، في القرن الثامن عشر، يمثّله الفيلسوف الإيطالي فيكو (G. Vico)، وذلك في دفاعه عن أولوية التاريخ والذاكرة في مقابل العقل الافتراضي بوصفه مَلَكَة (Faculty) مستقلة عن الزمان. فانطلاقًا من مبدأ «مطابقة الحقيقة للواقع» (*verum ipsum factum*)، يؤكد فيكو أننا لو فهمنا «الواقع» على أنه حقل الحقائق والأحداث التي يُنتجها الإنسان فسيكون في مقدور المعرفة البشرية أن تَعدنا باليقين المُطلق. خلافًا لوجهة نظر ديكارت العقلانيّة، تقوم أطروحات فيكو على أن العلوم الإنسانيَّة يمكن أن تُقدِّم معرفة دقيقة، لأن المجتمعات، مثلها مثل الأحداث التاريخيَّة، هي من إبداعنا الشخصي. انظر: Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, Cornell Paperbacks, Unabridged Translation of the 3rd ed. (1744) with the Addition of «Practic of the New Science» (Ithaca: Cornell University Press, 1984).

كشفتْ الثورتان الأميركيّة والفرنسية عن أن الحاضر يمكن أن ينطوي على قطيعة جذرية مع الماضي، عندها فحسب بدأت الفلسفة تتأمل في ما إذا كان للعقل أخلاق جوهريَّة ومسؤولية اجتماعية، وفي ما إذا كان على الفلسفة، انطلاقًا من هذه الأرضية، أن تُطوِّر علاقة أكثر حيوية مع التاريخ. هكذا أُعجب كانط، على الرغم من نزعته المحافظة، بالروح الثورية التي مَنحت الأفراد إحساسًا باستقلالهم الخاص في مواجهة التسلط، بما فيه سلطة الماضي. لقد بدا جليًّا لكانط، كما لغيره من فلاسفة التنوير، أن وثوق العقل بذاته ستكون له آثار تاريخية، فهو الوحيد المخوَّل للتدليل على كيفية إعادة تفصيل الحاضر على مقاييس مستقبل أفضل. كان العقل، حينها، لا يزال يُعدّ مَلَكَة ذهنية مُنِحَت، ببساطة، لكل فرد، لمجرد كونه منتميًا إلى البشر، وقوة مستقلة كليًا عن عرضية التاريخ.

بعد كانط بجيل واحد فحسب، سيقوم هيغل بالخطوة الأخيرة في تقليص المسافة بين التاريخ والفلسفة، وذلك عندما صرَّح بأن العقل نفسه محكوم بالتاريخ. فالعقل عنده ليس مَلَكَة ذهنية مجرَّدة ممنوحة لجميع الموجودات البشرية بحيث تستطيع أن تؤكِّد نفسها على أُسس ذاتية، بقدر ما هو عقل ينمو عن طريق فهم الفرد لنفسه بوصفه جزءًا من الجماعة. إذا كانت المقدرة على التفكير تنقش صورتها في الزمان والثقافة، فإن استقراء التاريخ هو وحده القادر على كشف طبيعتنا ومكاننا في العالَم. ومع وجهة نظر هيغل، التي ترى أن العقل نفسه يعتمد على التاريخ، تنقلب حكمة أرسطو لتصبح: لو استثنينا الفلسفة نفسها فلن يكون هنالك شيء فلسفي أكثر من التاريخ.

إن للعلاقة بين التاريخ والفلسفة أثرًا مباشرًا في معنى الحرية والمسؤولية. فلو فُهم العقل على أنه تاريخ قَبْليّ فسيكون هناك مجال للعامل العقلي ليختبر نفسه بوصفه وحدة مستقلة تُنتِج خياراتها من إرادتها الواحدة وحاجاتها الفريدة. وفي منتصف القرن التاسع عشر طوّر الليبراليون التقليديون معنى الاستقلال الفردي هذا إلى فكرة الحرية السلبية، التي بمقتضاها أكون حرًا عندما أُترَكُ لنفسي من دون تدخل الآخرين، وعندما أكون قادرًا على الاختيار كما أشتهي[٣]. لقد رأى

---

(٣) إن بحث جون ستيوارت مِلْ (J. S. Mill) عن الحرية (*On Liberty*) هو إعلان بياني لمبدأ الحرية السلبية: «يقوم هدف هذه المقالة على تأكيد مبدأ وحيد وبسيط جدًا [...] هو أن سلامة حرية البشر الشخصية هي الشيء الوحيد الذي يُخوِّلهم، أفرادًا كانوا أم جماعات، التدخل في حرية أي واحد منهم. =

هيغـل، وكذلـك أولئـك الذين جاؤوا بعـده، بمن فيهـم ماركس وفرويـد، أن هذا الموقـف ينـمّ عن مفهوم مضلِّل، لا يقـوم بتفحص ما يدور تحت السـطح الظاهر للأشـياء، ولا يتسـاءل لماذا يختـار الأفراد الأشـياء التي يختارونهـا. وبما أن هذه الخيارات محـدَّدة بإمكانية وصول المرء إلى جملة المصادر: الاقتصادية والثقافية والتعليميـة والنفسـية والدينيـة والتقنيـة، فـإن تـرك الناس لأنفسـهم لكـي يقوموا بخياراتهـم الخاصة، مـن دون تدخّل الآخريـن، لن يجعل منهم أحـرارًا، بل على العكس، سيتركهم تحت رحمة القوى المهيمنة في زمانهم.

إن الاعتقاد بأن لا شـيء فلسـفيًا أكثر من التاريخ يتضمَّن حقيقة أن الحرية الحقيقيـة تبدأ بإدراك أن الخيارات الفردية تُصاغ من خلال تفاوضها الدائم مع القوى الخارجية. وهكذا، فإن الحرية تُقاس بمقدار قابليتنا للسيطرة، على نحو ما، على هذه القوى التي تحاول التحكم بنا. ووفقًا لوجهة النظر هذه، لا تكون الفلسفة مخوَّله فحسب، بل عليها أن تضطلع بمسؤولية المساهمة في النقاشات العامـة حـول دلالة ١١ أيلول / سـبتمبر الذي يبـدو حدثًا يصدم فهمنا لأنفسـنا وللعالم.

ثانيًا: نمطا المشاركة الشعبيَّة: النشاط السياسيّ والنقد الاجتماعي

كـان لتطور النقاش الذي جرى في القرن العشـرين، حول علاقة الفلسـفة بحاضرها، أثر حاسـم في كيفية تصوّر الفلاسـفة لمسـؤوليتهم تجـاه المجتمع وتجاه السياسـة. وأودُّ هنا أن أميِّز بين نمطين مختلفين من الالتزام الاجتماعي والسياسـي، ينضـوي كلاهما تحت لواء الخطـوط العريضة للمقاربـة الليبرالية وللفكـر مـا بعـد الهيغلـي. سـأدعو هذيـن النمطيـن **النشـاط السياسـي والنقد الاجتماعي** ويجسـدهما على التوالي كلٌّ من الفيلسوف البريطاني برتراند رَسِل (B. Russell) والألمانيـة المهاجـرة إلى الولايات المتحـدة الأميركية حنّة أرندت

= هـذه هي الغايـة الوحيدة التـي يمكن على أساسـها اسـتخدام القوَّة ضد إرادة أي شـخص فـي الجماعة المدنيَّـة، وذلك لمنع أذاه عـن الآخرين. ولن يكون إكراه أحد ما، بذريعة صفاته الجسـدية أو الأخلاقية، بالمسـوِّغ الكافي لاسـتخدام القـوّة». انظـر: John Stuart Mill, *On Liberty*, Annotated Text, Sources and Background, Criticism Edited by David Spitz, Norton Critical Edition (New York: Norton, [1975]), p. 48.

(H. Arendt)؛ فقد كان لكلتا هاتين الشخصيتين التزامات سياسية جعلت منهما مثقفين شعبيين. ومن وجهة نظري، كان هناك تعارض في فهمهما للعلاقة بين الفلسفة والسياسة؛ فإذا كان رَسِل يرى أن مشاركة الفيلسوف في الحياة السياسية هي خيار شخصيّ، استنادًا إلى أن الفلسفة مرتهنة بنشدان الحقيقة اللازمنية، فإن أرنْدت تذهب إلى أن الفلسفة مرتهنة دائمًا للتاريخ، ومن ثم فإن لأي التزام فلسفي قيمته السياسية. سيوضِّح هذا التمييز بين النشاط السياسي والنقد الاجتماعي، اللذين جمعتُ بينهما، المنظور الثقافي لمداخلتي هابرماس ودريدا عن ١١ أيلول / سبتمبر والإرهاب العالمي[٤].

كان رَسِل، إضافة إلى أنه شخصية بارزة في ميادين المنطق وفلسفة الرياضيّات والميتافيزيقا، واحدًا من أبرز الناشطين السياسيِّين الذين أدّوا دورًا في المشهد العالمي. فقد غطَّى تاريخ التزامه السياسي آفاق القرن العشرين كلها، ابتداءً من الحرب العالمية الأولى حتى المراحل المتأخرة من الحرب الباردة. كداعية سلام عالمي، أمضى في عام ١٩١٨ ستة أشهر في المعتقل، كما كَتب بين عامي ١٩٢٠ و١٩٣٠ كتبًا عدة، أثارت جدلًا واسعًا، عن الحرية الجنسية وعن تقادم مؤسسات الزواج، وعن أنماط التعليم المتطورة، ليصبح بعد تسلّمه جائزة نوبل للآداب عام ١٩٥٠ عضوًا صاخبًا جدًا في حملة نزع السلاح النووي، إضافة إلى أخذه المبادرة في إنشاء مؤسسة السلام الأطلسية (Atlantic Peace Foundation) المكرَّسة لأبحاث السلام، وكذلك مؤسسة برتراند رَسِل للسلام (Bertrand Russell Peace Foundation) المكرَّسة لدراسة نزع السلاح والدفاع عن المضطهَدين. وفي عام ١٩٦٦ أدّت جهود رَسِل إلى إنشاء أول محكمة دوليَّة لجرائم الحرب، وقد سُمِّيت، بعد وفاته، محكمة رَسِل لمحاكمة المجازر التي ارتكبتها الولايات المتحدة في حرب فيتنام. توفي رَسِل عام ١٩٧٠ عن عمر ناهز الثامنة والتسعين عامًا.

---

(٤) عندما يجري الحديث عن نماذج الالتزام السياسي لفلاسفة القرن العشرين، سيذهب فكر القارئ إلى جان بول سارتر بدلًا من رَسِل وأرندت. أودُّ أن أؤكد أن تركيزي ينصبّ هنا على التغاير بين طريقتين مختلفتين في فهم العلاقة بين الفلسفة والسياسة. إن تباينًا كهذا يبدو لي أكثر وضوحًا من خلال تجاور هاتين الشخصيتين، كما أن تجربة التاريخ، بوصفه جرحًا، هي أيضًا الأرضية التي أضع عليها أرندت وهابرماس ودريدا. فقد تقاطعت توجهات أرندت، عندما جعلت من الفلسفة جوابًا عن الجرح التاريخيّ، مع توجهات هابرماس ودريدا.

كانت صورة رَسِل التي عرفه بها الناس هي صورة الناشط السياسي. فقد أدرك أن الالتزام بالشأن العام في منزلة ما يقدمه هو نفسه من مساهمات فرديَّة في بعض القضايا الدقيقة والمُلحَّة. ذلك أن للناشط السياسي، بالمعنى الذي أحاول أن أعرِّفه به هنا، كامل الحرية في الاختيار بين أن يكون صاحب التزام سياسي أو لا، الأمر الذي يتطلّب منه التدخّل في السياسة والنضال ضدها أو من أجلها. وهذا الافتراض المسبق، القائم على أن جميع هذه الخيارات متاحة، يدعمه المفهوم الليبرالي عن الحرية: «حياة بلا إكراه»، الذي تتوافق من خلاله الذات مع القوّة الفاعلة المستقلَّة؛ إذ تكون حرَّة في التداول والاختيار بمعزل عن الإكراهات الاجتماعية.

يتوقف شرط قيام النشاط السياسي، من وجهة نظر رَسِل، على مَنْح التاريخ للفلسفة الحرية السلبية نفسها التي يمنحها المجتمع للمواطن الفرد. وبحكم هذا الارتباط بين المعرفة والتجربة، بدا له أن الفلسفة التجريبية هي التوجه الوحيد الذي يصون استقلال الفلسفة من ضغوط التاريخ: «إن الفلسفة التجريبية هي الفلسفة الوحيدة القادرة على أن تقدِّم تبريرًا نظريًا للديمقراطية، وذلك بالكيفية التي ترى بها الأشياء»[5]. و«يظل الأمر هنا جزئيًّا؛ فالديمقراطية والفلسفة التجريبية (المترابطتان بعلاقة وثيقة) لا تقتضيان تشويه الحقائق لصالح سلامة النظرية»[6]. فلو أخذنا، مثلاً، الاختلاف بين نظام مركزية الأرض عند بطليموس ونظام مركزية الشمس عند كوبرنيكوس، لعرفنا، ببساطة، من طريق الملاحظة، أن بطليموس كان على خطأ، وأن كوبرنيكوس كان على صواب. يرى رَسِل أن مسؤولية الفلسفة «كما تُدرَّس في جامعات الغرب الديمقراطي هي، من حيث المقصد على الأقل، جزءٌ من تحصيل المعرفة الذي يبتغي شكل التحرر نفسه الذي يلتمسه العلم، بعيدًا ممّا قد تشترطه السلطات القائمة في مسعاها إلى نهاية ترضي الحكومة»[7].

وفقًا للناشط السياسي، بالمعنى الرَسِلي، تتجسد ماهية التزام الفيلسوف

---

(٥) Bertrand Russell, *Philosophy and politics*, National Book League. Annual Lecture; 4 (London: Cambridge University Press, 1947), p. 20.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٨.

المعني بالشأن السياسي في وضع أدواته التحليلية في متناول العامة، مساعدًا إياها على التفكير بصفاء في المسائل المختلطة والمتعدِّدة الأوجه، فاصلًا الحجج الجيدة عن السيئة، داعمًا الأولى ومحارِبًا الثانية. ويمكن اعتبار التزام نوعام تشومسكي (N. Chomsky) بالشأن العام، في الأعوام الأخيرة، مواصلةً للتقليد الرَسِلي في النشاط السياسي، بما فيها كتابه الصغير المتعلق بـ١١ أيلول/ سبتمبر(٨).

خلافًا لرَسِل، يُقَدِّم التزام أرندت السياسي وحياتها نموذجًا آخر لصورة الفيلسوف الشعبية. فبوصفها واحدة من أعلام الفكر السياسي في القرن العشرين، عايشت أرندت، بشكلٍ حي، صعود النازية في ألمانيا، التي هربتْ منها إلى الولايات المتحدة الأميركيّة ولم تعد إليها قط لتقيم فيها. كانت البنت الوحيدة لعائلة يهودية علمانية، وعندما بلغت الثالثة والعشرين نشرت أطروحتها؛ ثم اعتُقلت مع أمها بعد احتراق المجلس التشريعي الألماني (الرايخشتاغ) في برلين عام ١٩٣٣، وبقيت موقوفة قيد الاستجواب لدى الشرطة أكثر من أسبوع. وبعد أن أُطلقت فرَّت عبر تشيكوسلوفاكيا وسويسرا لتحطّ رحالها أخيرًا في باريس، حيث أمضت سبعة أعوام تعمل خلالها في المؤسسات اليهودية التي تسهِّل إرسال الأطفال إلى فلسطين. وفي عام ١٩٤٠ تزوجتْ من ألماني يساري غير يهودي كان قد أُطلق حديثًا بعد شهرين من سجنه في أحد معسكرات الاعتقال، فكان زوجها الثاني. ولكن، قبل نهاية ذلك العام، اعتُقلت مرَّة أُخرى مع أمها، وسُجنت في معسكر اعتقال خاص بالنساء الأجنبيات (Enemy Alien)؛ لكنها نجحت في الفرار منه في نهاية الأمر. بعدها أبحرت في صحبة زوجها من لشبونة إلى نيويورك، وهناك شرعت تنتقد الحركة الصهيونية بسبب تركيزها على فلسطين أكثر من تركيزها على أوروبا، لتؤيد بعد ذلك فكرة تشكيل جيش يهودي يقاتل إلى جانب الحلفاء. ومن عام ١٩٣٣ حتى عام ١٩٥١، العام الذي حصلت فيه على الجنسية الأميركية، كانت تقول عن نفسها بأنها شخص بلا جنسية (Stateless Person). توفيت أرندت عن عمر ناهز التاسعة والستين، بعد أن درَّستْ في عدد من جامعات الولايات المتحدة، وساهمت في الصحافة كمثقفة شعبية.

---

(٨) Noam Chomsky, *9-11*, Open Media Book (New York: Seven Stories Press, 2002).

إذا كان الالتزام الأول للفلسفة لدى رَسِل يتمثّل في متابعة المعرفة إلى ما وراء تأثيرات الحاضر، فإن دور الفلسفة الأول لدى أرنْدت يتجلّى في القوانين البشرية وفي المؤسسات، التي هي، بالتعريف، وليدة الحاضر. ويجب في نظرها ألّا يناط بالكثير من القوانين ضبط الحدود بين المصالح الخاصة والعامة فحسب، بل تبيان العلاقات بين المواطنين أيضًا. تؤكد أرنْدت في كتابيها الرئيسيين: **أصول التوتاليتاريّة** (١٩٥١) **والشرط الإنساني** (١٩٥٨)، الحاجة إلى الفلسفة لإدراك الهشاشة المفرطة للقوانين والمؤسسات البشرية، التي تراها وقد تعاظمت مع بداية الحداثة، على نحو مأساوي، إذا ما أُخِذَتْ كنموذج ثقافي وتاريخي. بهذا المعنى أدركت أرنْدت أن مسؤوليتها الفلسفية تتحدد من خلال نقد الحداثة، وذلك بتقييم التحديات الخاصة التي يطرحها التاريخ الأوروبي على الفكر، من خلال تقديم مصطلح التوتاليتارية بوصفه التحدي الأساسي.

خلافًا للحكم الاستبدادي الذي يعزز استباحة القانون، فإن النظامين الشموليين (الستاليني والنازي)، اللذين ظهرا في النصف الأول من القرن العشرين، لم يكونا نظامين بلا شرائع، بل على العكس من ذلك، إذ صدرت عنهما قوانين متصلبة قُدِّمت على أنها إمّا قوانين طبيعية (القوانين البيولوجية للجنس الأعلى) وإمّا قوانين تاريخية (القوانين الاقتصادية لصراع الطبقات). وبحسب قراءة أرندت، فإن التوتاليتارية «خطر سياسي حديث تحديدًا، يجمع بين سلسلة من الإكراهات، لم يُعرف لها مثيل من قبل، وبين أيديولوجيا علمانية كونية»[٩]. والواقع، لم يكن «الإرهاب الشامل» الذي مُورِس في المعتقلات ومعسكرات الإبادة وسيلة الحكومة التوتاليتارية بقدر ما كان «جوهرها»[١٠]. ولو عدنا إلى جوهر الإرهاب لوجدنا أنه لا يقوم على التخلص

(٩) هناك جوانب كثيرة في تحليلات أرندت للتوتاليتارية لن يكون في إمكاني أن أُناقشها هنا. قد يكون أهم شيء أغفلَتْه هو تفسيرها الذي يقوم على أن ظهور الأنظمة التوتاليتارية في القرن العشرين كان نتيجة للإفقار المتعاظم الذي تعرض له المفهوم الغربي للمواطَنة. يعني هذا، على المستوى الرمزي، انتصار البرجوازي والجشع الفردي في البحث عن الثروة والسُلطة بأي ثمن على المواطن المؤمن بالحياة السياسية. وفقًا لقراءة أرنْدت، فإن إمبريالية القرن التاسع عشر، في بحثها عن فتوحات خارج حدود الدولة/ الأمّة، قد مهدت الطريق أمام حركات سياسية كان شاغلها تأكيد الهُوية القومية أو العرقية أو العنصرية أكثر منه العناية باستقرار شعوب العالم واستقلالها. انظر: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2nd ed. Rev. (London: Allen and Unwin, 1967).

(١٠) «حتى في وقتنا هذا، إذا أردنا أن نكون في بيتنا على هذه الأرض، علينا أن نحاول المشاركة =

الجسـدي مـن الآخر المختلـف، بل علـى اجتثـاث الاختلاف الموجـود بين الناس؛ وأعني هنا اجتثاث فرديتهم ومقدرتهم على التصرف بحرية واستقلال. إن احتكار السلطة، الذي تسعى إليه الأنظمة التوتاليتارية، «لا يمكـن أن يتحقق ويُصـان إلّا فـي عالم محكوم ببرودة أفعـال الدُمى التي لا تبـدي أدنى أثر من العفويـة. وبدقة أكبـر، بما أن للإنسـان طاقات عظيمة جدًا، فهـو لا يمكـن أن يصبـح خاضعًـا تمامًا إلّا إذا تحـوَّل إلى نمـوذج لنوع من الفصائـل الحيوانية البشـرية»[11]. لا يقتصر تحوّل الإنسـان إلى موضوع على ضحايا جرائم القتل الجماعية في المعسكرات والمعتقلات فحسب، كما أشارت أرندت من خلال تعريفهـا جوهـر التوتاليتارية، ولكنه يمتد ليشـمل القَتَلة أيضًـا. في عام ١٩٦١ طلبـتْ صحيفـة نيويوركر من أرندت أن تقوم بتغطيـة محاكمة المجرم النازي الفارّ أدولف آيخمان، الذي اعتقله في الأرجنتين جهاز المخابرات الإسرائيلية (الموسـاد)، واقتيـد إلى القدس ليحاكَـم ويُعدَم فيها. وبتقريرها الذي أرسـلته عن ذلك من القدس، كسرت أرندت صمتها الطويل حيال «المسألة اليهودية»، وهو يعود تاريخه إلى تأسيس دولة إسرائيل، وإلى فشل جهد يهودا ماغنِس(*) في إقامة ائتلاف ديمقراطي فلسطيني - إسرائيلي مشترك في فلسطين. وقد ركّز تقريرها، الذي عادت ونشـرَته في كتاب[12]، على وصف آيخمان بالفرد البليد

= فـي حوار غير محدود مع جوهر التوتاليتارية». انظـر: Hannah Arendt, «Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding),» in: Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954*, Edited by Jerome Kohn (New York: Harcourt, Brace & Co., 1994), p. 323.

(١١) Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 457.

(*) يهـودا ماغنِس (Judah Magnes): حاخام ومصلح يهودي ولِد عام ١٨٧٧ في أميركا ومات فيها عام ١٩٤٨. لم تكن وجهة نظره الإصلاحية تسير في منحى الصهيونية حرفيًـا، بل إنه كان يعتبر اليهود، الذين يعيشون في إسرائيل أو خارجها، يتساوون في الدلالة من منظور الأمة اليهودية. كرَّس ماغنِس جل حياته للتصالح مع العرب. قبل إعلان دولة إسـرائيل رسـميًا كان يعترض على تسـمية «دولة إسـرائيل»: فمن وجهة نظره يجب أن تكون فلسطين لا يهودية فحسب، بل دولة بسيادتين فلسطينية وإسرائيلية يتمتع فيها الجميع بحقوق متسـاوية. وعندما بدأت الدعوة إلى الهجرة إلى فلسطين دق ماغنِس ناقوس الخطر، وطالب بأخـذ موافقة العرب على ترحيـل اليهود إلى أراضيهم. بعـد الحرب العالميـة الثانية، ومع تزايد عدد اليهود المهاجرين إلى فلسطين، دعا إلى عدم تقسـيم فلسطين. وقبل موته في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٨ انسـحب ماغنِس من رئاسة هيئة يهودية أميركية كان قد ساهم في تأسيسها، لأنها رفضت مساعدة اللاجئين الفلسطينيين. انظر الموقع الإلكتروني: <http://en. wikipedia. org/wiki/Judah_Leon_Magnes>.

(١٢) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem; a Report on the Banality of Evil* (New York: Viking Press, [1963]).

الـذي انحرف مـع الزمن، ورفض أن ينظر نظرةً نقدية إلـى أية جريمةٍ اقترفها. لقـد بدا لها آيخمان تجسـيدًا لـ«الشـر المبتـذل»[١٣]، فهو شـخص عادي غير متبصِّـر، يبدو من خـلال أحاديثه العادية أنه لا يكنُّ حقـدًا أعمى تجاه اليهود، وأنه فخورٌ لكونه مواطنًا يحترم القانون.

لا شـك فـي أن إيمانها بتمحور الفلسـفة علـى تهذيب المضمار السياسـيّ وحماية سلامته ـ وهو المضمار القائم على مشاركة الشعب وعلى التنوُّع وعلى المسـاواة بيـن الناس ـ يعكس شـعورها بضـرورة تقديم إجابتها الشـخصيَّة عن الإرهاب الشـامل؛ إجابة قامت على مفاهيم: الجرح والتنقل والضياع والمنفى. إن فـي هـذا علامة على توجه قديم ورثته أرندت عـن الإغريق، منذ أن جمعت فلسـفة سقراط ما كان جمعه مستحيلًا وما تمخض عنه من نتائج إيجابية، أعني التوتر القائم بين الفعل والفكر، أو بين الحياة العملية والحياة التأملية *vita activa* و *vita contemplativa*.

(١٣) تتمثَّـل النقطة الأولى التي تكرَّرتْ في صفحات الكتاب، فـي أن العدالة الجنائية والأخلاقية والسياسـية، إذ تَسـتخدم الأحكام الخاصة بشـعب معيّـن، فإنها تجعـل الحُكم زائفًا بمجـرد تجاهل هذه النقطـة الأساسـية. كـان أحد اتهامـات أرنـدت لتلك الدعـوى القضائيـة التي قامـتْ في القـدس هو أن المحكمـة قد تـم تدبيرها على نحـوٍ مقصود لتتماشـى مع مجموعة المصالـح اليهودية، سـواء منها تلك المدانـة والعائدة إلى أحداث الماضـي أو المعاصرة منها لزمن المحاكمة، التي قامتْ بعد خمسـة عشـر عامًا من نهاية الحرب، على الرغم من محاولات القضاة إظهار خلاف هذه الصورة. لقد وجدتْ أن عدم تقديم المحكمة، على النحو المناسـب، لمسـألة تعاون اليهـود مع النازية هو أمر إشـكالي. واعتبرت أن حكومة إسـرائيل أرادت مـن هذه المحكمـة تذكير العالـم أجمع بمعاناة الشـعب اليهـودي، الأمر الذي سـيمنح اليهود الناجين شـرعية الإصغاء لقضيتهم. لقد رأت في المنحى السياسي لتلك المحاكمة فسادًا للعدالة في إسرائيل، بغضّ النظر عن مدى تعاطفها مع دوافع القضية. أدى موقف أرندت هذا إلى جدال حاد جدًّا، وهو ما دفع بالصهيوني البارز غرشوم شولِم إلى التصريح بفظاظة أن تقرير أرندت عن محاكمة آيخمان ينقصه الحب للشـعب اليهودي. انظـر: Seyla Benhabib, «Arendt's *Eichmann in Jerusalem*,» in: Dana R. Villa, ed., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000), pp. 65-85.

كمـا أن هنـاك معالجة ممتازة لهـذا الموضـوع فـي: Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), and Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

ثالثًا: الفلسفة وجراحات القرن العشرين

على الرغم من التباين الصارخ في تناول هابرماس ودريدا للفلسفة، فإنهما ينضويان، على ما يبدو، ضمن تيار أرندت. فعلى غرارها، وخلافًا لرَسِل، لا ينظران إلى التزامهما السياسي على أنه شيء لاحق على التزامهما الفلسفي، أو أنه خيار يمكن تبنّيه أو إرجاؤه أو التخلي عنه نهائيًا. بل إن كل واحد منهما يعتنق الفلسفة ويتصدى لمشكلاتها ضمن سياق جراح تاريخ أوروبا في القرن العشرين، أي النزعة الاستعمارية والنظم التوتاليتاريّة والهولوكوست. وعليه، فإن مشاركتهما في موضوع ١١ أيلول / سبتمبر والإرهاب العالمي تندرج ضمن هذا المنحى نفسه.

ولد هابرماس عام ١٩٢٩ ودريدا عام ١٩٣٠، أي بفارق عام واحد. وهكذا تكون الحرب العالمية الثانية قد شغلت زمن صباهما. عاش هابرماس في ألمانيا حين كانت تحت سيطرة الرايخ الثالث الفظيع، وعاش دريدا في الجزائر عندما كانت مستعمَرة فرنسية.

يستحضر هابرماس الوقع العنيف للصدمة التي عاشها هو وأصدقاؤه عندما علموا، من خلال محاكمات نورمبرغ ثم من خلال سلسلة أفلام وثائقية، بالأعمال البشعة للنازية. «لقد آمنّا بأن تجديدًا روحيًا وأخلاقيًا كان أمرًا ضروريًا لا مناص منه»[(١٤)]. لقد شغل التحدي المتمثل في كيفية إنجاز تجديد أخلاقي في بلد ذي «ماضٍ لا يُقهر»[(١٥)] كل حياة هابرماس الذي سعى، بصفته فيلسوفًا ومثقفًا شعبيًا، إلى هذا التجديد بشغف وولاء يعزّ نظيرهما. إنها لمهمة هائلة تدفع بالمرء إلى التساؤل: كيف يمكن لرجل، بمثل إمكانات هابرماس، الذي تلقى مرّات عدة، عروضًا أكاديمية من جميع أنحاء العالم، أن يرفض مغادرة ألمانيا، ويلغي «المسألة الألمانية» من محور حياته وفكره؟ لو كان فعل

---

(١٤) Jürgen Habermas, «Ideologies and Society in Post-War World,» in: *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, Edited and Introduced by Peter Dews (London; New York: Verso, 1986), p. 43.

(١٥) ظهر تعبير «ماض لا يُقهر» (Unbewältige Vergangeheit) في سياق التاريخ الثقافي الألماني بعد الحرب العالمية الثانية، وقد صيغ ليصف المحاولات الألمانية في التكيّف مع الماضي النازي. يعود هذا المصطلح ليحتل مكانًا مركزيًا في تطبيع التاريخ الألماني (Historikerstreit). انظر: Charles S. Maier, *The Unmasterable Past: History, Holocaust, and German National Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988).

لما تعارض ذلك مع قناعاته في شأن المواطنة العالمية. ولكن تظل عدم مغادرته لألمانيا سببًا وجيهًا يدفعني شخصيًا إلى احترامه.

لقد أظهر الدور المركزي الذي قام هابرماس به في الجدل بين المؤرخين مدى عمق التزامه الوطني بشكل جلي. في أواسط عام ١٩٨٠، بدأ عدد من المؤرخين الألمان يتساءلون عن مدى «فرادة» جرائم النازية، مفتتحين بذلك الطريق لقراءة تعيد النظر في التاريخ، بهدف مساواة تلك الجرائم بالمآسي السياسية الأخرى للقرن العشرين. كان هابرماس حانقًا، بوجه خاص، على المؤرخ البرليني الشهير إرنست نولته (E. Nolte)، الذي اقترح أن «موطن الضعف المتجلي في ما كُتِب عن القومية الاشتراكية النازية هو أن هذه الكتابات لا تَعترف، أو لا تريد أن تعترف أن كل ما اقترفته النازية، باستثناء أساليب الغاز، كان قد عُبِّر عنه بغزارة، في الكتابات الباكرة من عشرينيات القرن العشرين»[١٦]. يدَّعي نولته أننا لو استثنينا «تقنيات أساليب الغاز» من الهولوكوست لوجدنا أن هذا الأخير لا يختلف، في الأصل، عن التطهير الستاليني، ولا حتى عن الثورة البلشفية.

مثَّل هابرماس، في تلك المناسبة، الصوت الأكثر جهرًا في مواجهة تطبيع (Normalization) الماضي الألماني، وفي الدفاع عن حاجة ألمانيا المُلحّة إلى التعامل مع الجانب المظلم من ماضيها. فقد لاحظ أن «الرفض المتشنج» لمواجهة حقيقة النازية قد مارس تأثيرًا كبيرًا على الأمّة الألمانية منذ سقوط الرايخ الثالث. كما أشار هابرماس إلى خطورة مثل هذا التجاهل، واصفًا تصوّر جيله بالقول: «لقد كبر الآن أحفاد أولئك الذين كانوا، مع نهاية الحرب العالمية الثانية، أصغر كثيرًا من أن يَحتملوا هم أنفسهم مشاعر الإثم. وحتى لو لم تأخذ الذاكرة المسار نفسه، فإن نقطة انطلاقها، مهما يكن تصور المرء الذاتي، تظل هي هي، وأعني بها «صور معتقل أوشفيتز»»[١٧].

---

(١٦) Ernst Nolte, «Vergangenheit, die nich vergehen will: Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte,» *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6/6/1986.

(١٧) Jürgen Habermas, «On the Public Use of History,» in: Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, Edited and Translated by Shierry Weber Nicholsen; Introduction by Richard Wolin, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989), p. 229.

[أوشفيتز: واحدٌ من أكبر معسكرات الاعتقال التي أقامها الرايخ الثالث لتصفية اليهود، وهو موجود في بولونيا التي كانت آنذاك تحت الاحتلال الألماني (المترجم)].

لأن هابرماس ودريدا هما على منوال أرندت، من فلاسفة مرحلة ما بعد الهولوكوست، فهما يشتركان في عدم اعتبار الإثم أمرًا محض فردي، وأن المسؤولية لا تتأتى من صناعة القرارات الشخصية فحسب.

باستعارته تعبير «شكل الحياة» من لودفيغ فتغنشتاين (L. Wittgenstein)، يوضِّح هابرماس كيف أن الإثم والمسؤولية يولَدان في سياق التفاعل اليومي بين الأشخاص:

هناك حقيقة بسيطة، هي أن الأجيال التي جاءت مِن بعدُ قد نشأت كذلك ضمن شكل من أشكال الحياة كانت فيه مثل هذه الأشياء ممكنة الحدوث. إن حياتنا الخاصة مرتهنة بشكل الحياة الذي جعل أوشفيتز ممكنًا كنتاج لظروف جوهرية لا عرضية. يرتبط نمط حياتنا بنمط حياة آبائنا وأجدادنا عبر شبكة من التقاليد العائلية والمحلية والسياسية والثقافية يصعب الفصل بينها؛ وهذا السياق التاريخي هو ما جعلنا على ما نحن عليه الآن. فلا أحد منا يستطيع أن ينجو من هذا السياق، لأن هوياتنا، كأفراد وكألمان معًا، متشابكة على نحو يتعذر فصله[١٨].

ليس علينا أن نستنتج هنا أن هابرماس قلل من أهمية المشاركة الفردية في ميدان السياسة، بإعطائه الأولوية الأساسية لدور التاريخ، أو أنه اعتبر أن الهوية السياسية تتحدد تلقائيًا بتقليد مؤسَّس تاريخيًا. بل على العكس من ذلك، فهو يدافع، بوجه خاص، في سياق الهوية القومية الألمانية، عن فكرة المواطنة الدستورية. إن نزعة وطنية كهذه، تقوم على الولاء الحر للدستور من قِبل كل مواطن فرد، هي وحدها القادرة على خلق تضامن وطني متنام. فمن الجوهري عند هابرماس أن يفهم الألمان أنفسهم بوصفهم أمة تقوم على الولاء للدستور الجمهوري فحسب، من دون أن تكون متكئة على ما يدعوه «عكازات السياسة ما قبل القومية، وجماعة القَدَر»[١٩].

لقد ضُرِب دريدا بشكل مباشر بهذه العكازات، عندما طُرد في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٢ من مدرسته: ثانوية بن عكنون، التي بنيت في دَير سابق

---

(١٨) Habermas, «On the Public Use of History,» p. 233.

(١٩) انظر: Jürgen Habermas, «Yet Again: German Identity: A Unified Nation of Angry DM-Burghers,» in: Harold James and Marla Stone, eds., *When the Wall Came Down: Reactions to German Unification* (New York, NY: Routledge, 1992), pp. 86-102.

بالقرب من منطقة الأبيار في الجزائر، حيث نشأ وعاش حتى بلغ التاسعة عشرة من عمره. لم يكن سلوكه المشاغب هو سبب طرده من المدرسة، بل تطبيق قوانين العنصرية في فرنسا وفي مستعمراتها، بما فيها الجزائر. لقد تبدّت الهوية حينها لدريدا خليطًا من الحدود غير الثابتة. يتذكر دريدا بألم ذلك الصبي الذي طُرد عام ١٩٤٢، والذي كان «يهوديًّا أسمر صغيرًا، عربيًّا جدًّا، والذي لم يفهم شيئًا ممّا حدث، ولم يعطه أحد سببًا لذلك، لا أبواه ولا أصدقاؤه»[٢٠]. إن هذه الخلفية تلقي الضوء على ذلك التحدي الناجم عن وجود دريدا على حدود مناطق عدة: اليهودية والمسيحية، اليهودية والإسلام، أوروبا وأفريقيا، فرنسا/ الوطن الأم ومستعمراتها، البحر والصحراء، وهو التحدي نفسه الذي يطرحه دريدا على الفلسفة.

تُظهر اللغة التي يستخدمها دريدا، وهو يتذكّر ذلك الزمن الذي طُرد فيه من المدرسة، تعدّدية تلك الأصوات:

[...] كما هي حال يهود الجزائر، فإننا تقريبًا لم نكن نذكر «الختان» في عائلتي قط، بل كنا نقول «المعمودية». لم نكن نقول بار متسفا(*)، بل كنا نقول «المناولة الأولى». كان لهذا التخفي ولهذا المسخ الناتج من التأقلم الثقافي المذعور، الذي عانيتُ منه دائمًا على نحو واعٍ أو غير واعٍ، نتائج لا يمكن البوح بها. كنتُ أشعر بأنها «عربية»، كاذبة، عنيفة، همجية، قاسية، مختونة، باطنية، أو كتهمة بالقتل الشعائري مضمرة على نحوٍ سريّ[٢١].

يرى دريدا أن كل كلمة تتفرع دائمًا إلى شبكة من العلاقات التاريخية والنصية. ومن ثم، كانت تدخّلاته السياسية تطمح غالبًا إلى أن تلقي الضوء على هذه القارّات المحتجبة. فبقدر ما نستخدم اللغة على نحو تلقائي وغير مفكّر فيه، نبقى جاهلين تمامًا بمثل تلك العلاقات؛ والمشكلة المتأتية من هذا

---

(٢٠) Jacques Derrida, «Circumfession,» in: Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Translated by Geoffrey Bennington, Religion and Postmodernism (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. 58.

(*) بار متسفا هو احتفال يهودي ديني يقام عند بلوغ الشاب اليهودي الثالثة عشرة، أي عندما يُعتبر مكلفًا أداء جميع الفرائض بحسب الشريعة اليهودية (الهالاخاه). تلتزم جميع الطوائف اليهودية هذا الحفل، وهو شائع حتى لدى اليهود العلمانيين.

(٢١) Derrida, «Circumfession,» p. 73.

الجهل السعيد باللغة هي أننا، باعتمادنا عليها، نكرر عددًا من الفرضيات المعيارية، التي ليس لنا بها أي دراية.

فلو أخذنا، على سبيل المثال، عبارة «الكائن البشري»، لوجدنا كثيرًا من الناس يفترضون أنها مفهوم واضح بذاته، فيقولون: الكائن البشري هو عضو في مجموعة الأنواع البشرية. والمشكلة هي أن كلًا من مصطلحَي «البشري» و«الأنواع» يضرب جذوره في متاهاتٍ تشكّلت تاريخيًا، وهو ما أدى إلى توسُّع الحقل الدلالي لهذه الكلمات وتعقّده على نحو لا نهائي. فمن جهة أولى، لم تظهر الأنواع البشرية، مثلها مثل بقية الأنواع الحية، إلّا عبر تطور تاريخي؛ والسؤال هو: متى أصبحنا بشرًا وننتمي إلى البشرية بموجب مبدأ التصنيف الذي صرنا نتبنّاه، والذي يمكن أن يكون من حيث المبدأ مغايرًا لما هو عليه؟[22] من جهة ثانية تضعنا صفة «بشري»، التي تُرافق أيضًا فكرة الكائن الفرد أو النوع البشري برمّته، وجهًا لوجه أمام مسألة معنى كلمة «بشري». فهل تعني أن نتصرف كما يتصرف البشر؟ ثم كيف نحدد ما هي التصرفات البشرية؟ ثم إننا لا نستطيع مقاربة هذه المسألة من دون الإشارة إلى فكرة الطبيعة الإنسانية، أي إلى مدى إنسانيتها أو لا إنسانيتها.

لقد كانت هذه المسألة حاسمة في إجابة دريدا عن أحداث ١٩٦٨[23].

---

(٢٢) إضافة إلى ذلك، فإن لفكرة الأنواع نفسها تاريخًا خاصًا يعود إلى أرسطو الذي كان يستخدم eidos ليعبّر عن الأنواع تمييزًا لها من الخاص (أي الفرد) ومن الجنس (في عالم الحيوان). انظر: Aristotle, «Categories,» 2a14, in: Aristotle, *The Categories; On Interpretation*, Translated by Harold P. Cooke, Loeb Classical Library; 325 (London: W. Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973).

(٢٣) يطوّر دريدا حجته في شأن هذه الفكرة انطلاقًا من ورقة العمل: «مآلات الإنسان»، التي أُلقيت في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٨، في مدينة نيويورك، في مؤتمر «الفلسفة والأنثروبولوجيا»؛ فقد طُلب من دريدا التعليق، بوجه خاص، على وضع الجدل القائم في شأن النزعة الإنسانية في الفلسفة الفرنسية، في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، فعبّر في مستهل المحاضرة عن المضامين السياسية لمداخلته بالقول: «في تلك الأسابيع [...]، كما نتذكّرها، كانت هناك بداية مفاوضات السلام في فيتنام، ثم اغتيال مارتن لوثر كينغ بعد هذا بقليل، وعندما بدأتُ بكتابة نص المحاضرة على الآلة الكاتبة، كانت جامعات باريس قد اجتاحتها قوى حفظ النظام المدني، وكان ذلك بطلب من أحد رؤساء الجامعة، الأمر الذي لم يحصل من قبل، ثم احتلها الطلاب من جديد بحركة عنيفة تعرفونها جيدًا [...]. لقد اعتقدتُ ببساطة، في تلك الظروف التاريخية التي كنتُ أُعِدّ فيها هذه الورقة، أن عليّ أن أسجّلها وأن أؤرّخ لها وأطلعكم عليها؛ إذ بدت لي أنها تنتمي، بكل حق، إلى موضوع ندوتنا وإشكاليتها». انظر: Jacques Derrida, «The Ends of Man,» in: Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Translated, with Additional Notes by Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 113.
=

لقد أراد دريدا، في مساهمته تلك، أن يتساءل: على أي مفهوم للموجود البشري ينعقد الرهان في زمن صراع الأيديولوجيات الكبيرة والأضطرابات السياسية؟ لقد انطلقت تأملاته من مساءلة النزعة الأنثروبولوجية التي رأى أنها تسود المشهد الثقافي الفرنسي، الذي كان يسلِّم بالمأثور الإنساني المتحدّر من النظرة المثالية الإغريقية حول الكائن البشري (anthropos). فمنذ النهضة الإيطالية حتى عصر التنوير، بقيت الإنسانية على ولائها لما سمّاه دريدا «وحدة الإنسان». وما كانت لتكون هناك «علوم إنسانية» من دون الإيمان بذلك المسعى «الإنساني» المميَّز والفريد، والذي يؤسس «الإنسان» بكليَّته كمفهوم.

مع قتامة الحرب العالمية الثانية، أمِل الفلاسفة الوجوديون بظهور حُلة جديدة للإنسانية الكلاسيكية، ومن بينهم سارتر الذي اقترح إعادة تعريف الإنسان بمصطلحات «الواقعة الإنسانية»، قاصدًا بها: أن الذات البشرية لا يمكن فهمها منفصلة عن العالَم(٢٤). إن هذا التداخل بين الذات والعالَم هو ما مكّن سارتر من ترسيخ دعائم المسؤولية السياسية والأخلاقية في صُلب بنية الذات؛ إذ بدا له أن إرساء الواقعة الإنسانية على المسؤولية تجاه العالم هو المصل المضاد للهمجية وللنزعة الشمولية.

يؤكّد دريدا أنه حتى لو كان الوجوديون هم أول من طرح سؤال معنى الإنسان، فإنهم لم ينجحوا في التغلب على المثل الأعلى الكلاسيكي عن الوحدة الجوهرية للإنسان(٢٥). «على الرغم من أن موضوع التاريخ كان حاضرًا

= [المصدر الفرنسي الذي ترجمنا عنه مباشرةً هذا الاستشهاد إلى العربية هو: Jacques Derrida, «Les Fins de l'homme,» dans: Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, critique (Paris: Éditions de Minuit, 1972), p. 135. (المترجم)].

(٢٤) انظر: Jean-Paul Sartre: *Being and Nothingness; an Essay on Phenomenological Ontology*, Translated and with an Introd. by Hazel E. Barnes (New York: Citadel Press, 1956), and *The Emotions, Outline of a Theory*, Tr. from the French by Bernard Frechtman (New York: Philosophical Library, [1948]).

[المصدر بالفرنسية هو: Jean-Paul Sartre, *LÊtre et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1943) (المترجم)].

(٢٥) كان دريدا نقديًا جدًا بإزاء تلك القراءة التي قدمتها الوجودية الفرنسية، بعد أن وضعت يدها على تقاليد الفلسفة الألمانية، كما صاغها هيغل وهوسرل وهيدغر، الذين يرى دريدا أنهم أقل اعتمادًا على المثل الأعلى الأنثروبولوجي للوحدة الجوهرية للإنسان. «لقد قدّمت القراءة الأنثروبولوجية لهيغل وهوسرل وهيدغر تفسيرًا خاطئًا، هذا إن لم يكن التفسير الأكثر خطورة على الإطلاق. هذه القراءة =

بقوة في خطاب تلك المرحلة، فإن ممارسة تاريخ المفاهيم بقيت غائبة إجمالًا. فتاريخ مفهوم الإنسان، على سبيل المثال، لم يُمتحن قط، وكل ما كان يقال للدلالة على «الإنسان» كان يبدو من دون أصل ولا حدود تاريخية أو ثقافية أو لغوية»[٢٦]. يتمثّل موقف دريدا هنا في الآتي: بما أن لمفهوم الإنسان حدودًا تاريخية وثقافية ولغوية؛ فإنه من الصعب جدًا الاحتكام إلى أي مقولات جوهرية؛ إذ إن هذه التعددية في السرد التاريخي سوف تشوّش أي محاولة لتفسير المفهوم بمصطلحات ذات ثنائيات متعارضة وغير قابلة للاختزال، مثل الرجل في مقابل المرأة، الإنساني في مقابل اللاإنساني، الإنساني في مقابل الحيواني، العقلانية في مقابل الغريزة، الثقافة في مقابل الطبيعة. هذه المحاولة في التفسير تُنتج، من وجهة نظر دريدا، ضروبًا من التبسيط خطِرة.

لقد أضافت زاوية الرؤية التي انطلق منها دريدا، بُعدًا كاملًا جديدًا لمفهوم النقد الاجتماعي، خصوصًا لذلك الجيل الذي كان عليه أن يقدِّم تفسيرًا لفشل المَثل الإنساني في حماية أوروبا من التوتاليتارية ومن الإبادة الجماعية. عند هابرماس وكذلك عند دريدا، لا تتوقف حدود الإثم والمسؤولية عن الرعب الحاصل، في القرن العشرين، عند أولئك الذين تورّطوا فيه مباشرة، كما لا يمثّل التزام الفلسفة، لكليهما، خيارًا فرديًا. بالتزام الفيلسوف بالفلسفة، يلتزم بقضايا عصره على نحو آلي. بهذا المعنى لا هابرماس ولا دريدا هما من الناشطين السياسيين، بل هما ناقدان اجتماعيان، وإن اختلف بذلك أحدهما عن الآخر تمامًا. إن التزام الفلسفة الأول، عند أرندت وهابرماس ودريدا، هو التزام القوانين والمؤسسات وتطورها عبر الزمن، وإن قناعتهم تلك تميزهم، كفلاسفة مرحلة ما بعد الهولوكوست. إن تحدّيهم المشترك كان يتمثّل دائمًا، وعلى نحو مُلح، في منح توجه إيجابي لذلك الوهن الثقافي الذي سقط فيه جيل أساتذتهم، بعد تجربة النفي الشخصي ورعب الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين.

= (الخاطئة) هي التي زوَّدت الفكر الفرنسي لمرحلة ما بعد الحرب بأهم مصادره المفاهيمية». انظر:
Derrida, «The Ends of Man,» p. 117.

[المصدر الفرنسي الذي نقلت الترجمة عنه هو: Derrida, «Les Fins de l'homme,» p. 137 (المترجم)].

(٢٦) Derrida, «The Ends of Man,» p. 116.

من جهة أولى، يتبنّى هابرماس القيمة الكونية للمؤسسات الجمهورية وللمشاركة الديمقراطية، بصفتها معطى موروثًا من تقاليد عصر التنوير؛ فهو يحتجّ على تسوية الماضي الألماني: «يمكننا أن نستمد وعينا القومي ما بعد أوشفيتز فقط من التقاليد الأفضل لتاريخنا. ليس ذلك التاريخ الذي لم يُمتحن، بل، بالأحرى، ذلك الذي جرت ملاءمته نقديًا»[٢٧]. ليست المشكلة عنده في أن التنوير فشِل، بوصفه مشروعًا ثقافيًا، بل في ضياع أصل موقفه النقدي من التاريخ، الأمر الذي أدى إلى فتح الطريق أمام الهمجية السياسية. من جهةٍ ثانية يؤمن دريدا بأن النزعة الكونية هي ما تناضل في سبيله المؤسسات الجمهورية والمشاركة الديمقراطية في بحثها اللانهائي عن العدالة. لا يكون هذا البحث مضمونًا إلّا إذا اعتبرنا أن أفكار الجمهورية والديمقراطية والمؤسسة والمشاركة ليست مُطلقة، بل هي بناءات تنمو صلاحيتها مع الوقت، فهي في حاجة إلى مراجعة دائمة.

رابعًا: تركة التنوير في عالمٍ معولم

ترفض أيديولوجيا الإرهابيين الذين هاجموا برجي التجارة العالمية والبنتاغون، يوم ١١ أيلول/ سبتمبر، هذا النوع من الحداثة والعلمنة الذي كان مرتبطًا، في التقليد الفلسفي، بمفهوم التنوير. في الفلسفة، لا يقتصر التنوير على فترة محدَّدة تاريخيًا، هي القرن الثامن عشر فحسب، بل يؤكِّد كذلك أهمية الديمقراطية وانفصال القوَّة السياسية عن المعتقدات الدينية، وهما المبدآن اللذان ارتكزت عليهما كلٌّ من الثورتين الأميركية والفرنسية.

لقد وصف كانط التنوير، في نَصِّه الشهير «ما التنوير؟»، بأنه «خروج الإنسان من حالة القصور التي وضع نفسه فيها. وحالة القصور هي عدم قدرة المرء على استخدام ملَكة فهمه الشخصي، من دون أن يكون منقادًا من قِبل شخص آخر»[٢٨]. فبدل أن يكون التنوير جملة من المعتقدات المتماسكة في

---

(٢٧) Habermas, «On the Public Use of History,» p. 234.

(٢٨) Immanuel Kant, «An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?',» in: Immanuel Kant, *Kant's Political Writings*, Edited with an Introd. and Notes by Hans Reiss; Translated by H. B. Nisbet, Cambridge Studies in the History and Theory of Politics (Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1970), p. 54.

ما بينها، يصبح قطيعة مع الماضي الذي يغدو الرجوع إليه متعذرًا إلّا على قاعدة استقلال الفرد في مقابل السلطة، وهذا الاستقلال هو ما يميّز الحداثة بدقة: «فإذا تساءلنا الآن هل كنا نعيش في الوقت الحاضر عصرًا متنورًا؟ فسيكون الجواب: لا، ولكننا نحيا في عصر يسعى إلى التنوير»[٢٩].

في الرابع عشر من فبراير/شباط ١٩٨٩، أي بعد مضيٍّ أكثر من مئتي عام على نشر كانط هذه الكلمات، تذكَّر العالَم كم كان كانط على حق؛ فبالفعل لا يمكن للمرء أن يثق أبدًا أننا نعيش في عصر متنور، وإنما بالأحرى في عصر يكون فيه التنوير الذي يمضي في سيرورة متواصلة بحاجة إلى إعادة مراجعة. في ذلك اليوم، أصدر الحاكم المطلق للجمهورية الإسلامية الإيرانية آية الله الخميني عبر الإذاعة فتوى بقتل الكاتب الهندي المولد، سلمان رشدي، بإعلانه: «أُعلِمُ الشعب المسلم الأبي في العالَم أنه محكوم بالموت على مؤلِّف آيات شيطانية، وهو كتاب ضد الإسلام وضد النبي وضد القرآن، وعلى كل أولئك الذين تورطوا في نشره والذين كانوا على معرفة بمحتواه»[٣٠]. بعد هذه الفتوى كان على سلمان رشدي أن يعيش متواريًا عن الأنظار مدة تسعة أعوام. لقد كان ذلك كابوسًا، تحرَّر منه رشدي رسميًا عام ١٩٩٨، حين قام ممثلون عن كلٍ من الحكومتين البريطانية والإيرانية بإبرام اتفاق في الأمم المتحدة من أجل إنهاء تهديد الموت الذي يلاحقه[٣١].

إن موقف الفيلسوف مِن إرث التنوير لا يمثّل مسألة نظرية فحسب، بل

(٢٩) Kant, «An Answer to the Question,» p. 58.

(٣٠) Ayatollah Ruhollah Khomeini, Radio Announcement, 14 February 1989, in: «Fiction Fact, and the Fatwa,» in: Steve MacDonogh, ed., *The Rushdie Letters: Freedom to Speak, Freedom to Write*, in Association with Article 19, Stages (Lincoln: University of Nebraska Press, 1993), p. 130.

(٣١) لقد اختَبر كانط التعصب الديني بصورة مباشرة، وذلك عندما نشر مبحثًا حول الدين، مُغضِبًا بذلك فريدريك فلهلم الثاني، ملك بروسيا، الذي لم يكن من أنصار التسامح الديني، على خلاف سلفه فريدريك الأعظم. ولكن سلمان رشدي تلقى، هو وناشرو كتابه آيات شيطانية ومترجموه تهديدًا بالقتل عمّمته على العالم حكومة إيران الثيوقراطية. لقد اكتفى ملك بروسيا بأن طلب من كانط، برسالة رسمية، أن يتعهد بعدم الكتابة مجددًا عن الدين؛ قَبِلَ كانط، على مضض، ذلك المطلب، لكونه «الموضوع الأغلى على جلالته». لكن، وبموت الملك، الذي لم يعش بعدها سوى ثلاثة أعوام، زال سبب المنع، الأمر الذي سمح لكانط باستئناف كتاباته عن الدين. شرح كانط لاحقًا أن موت الملك جعله في حِلٍّ من تعهده ذاك. انظر: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. (Berlin: G. Reimer, 1900), vol. 7, pp. 7-10.

يتضمن كذلك نتائج سياسية حسَّاسة. وعلى غرار كثير من الفلاسفة الذين ظهروا في الثمانينيات، كبرتُ وأنا مقتنعة بأن هابرماس ودريدا يعبِّران بعمق عن وجهات نظر متعارضة بإزاء التنوير؛ إذ إن هابرماس يدافع عنه ودريدا يرفضه. بعد ذلك اقتنعتُ بأن ذلك لم يكن إلّا صورة مشوَّهة؛ كان الهوس الثقافي، الذي سيطر في ذلك العقد، أي النزاع بين الحداثة وما بعد الحداثة، هو السبب الرئيس من ورائها. أن يكون هابرماس فيلسوفًا مدافعًا عن الحداثة وعن قيم التنوير السياسية هو أمر لا جدال فيه، ولكن الزعم أن دريدا مفكِّر ضد التنوير ـ وهو ما سيطر في تلك الأعوام، هو زعم خاطئ ببساطة[٣٢].

ينتمي هابرماس إلى تقاليد النظرية النقدية (Critical Theory)[٣٣] التي تنيط

(٣٢) بأكثر ما يكون عليه الوضوح، يؤكِّد كريستوفر نوريس ضرورة الاعتراف بعدم تناسق ما بعد الحداثة، محذِّرًا الباحثين من خطر خلط الفكر الجديّ الحذر والخارج عن التأطير مع الفوضى الفلسفية التي يمثل فيها جان بودريار (J. Baudrillard)، وفقًا لنوريس، أبرز ممثلي التيار المضاد للتنوير الذي اتُّهِم دريدا خطأً بالانتماء إليه. من منظور نوريس، يساوي بودريار بين «ما هو جيد أن نؤمن به موقتًا وعلى نحو طارئ ومحدودية ما يمكن معرفته، من وجهة نظر نقدية أو باحثة عن الحقيقة. لا شك في أن وجهة نظر بودريار هذه تتماشى مع الموضة السائدة لنظريات المعرفة البراغماتية، أو المعادية للأصولية، أو تلك التي تقوم على قاعدة ما يتم الإجماع عليه. تُسلِّم هذه النظريات تقريبًا بأن «الحقيقة»، في أي حالةٍ مُعطاة، لا يمكن إلا أن تكون مرتبطة بالقيم والمعتقدات التي تنتشر بين أعضاء إحدى جماعات التأويل».

عن: Christopher Norris, *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1992), p. 16.

على النقيض من هذا، لا تتنكر تفكيكية دريدا لنماذج المرجعية والصلاحية والحقيقة. يقوم موقف نوريس، الذي أؤيده كليًا، على أن إحدى فضائل أعمال دريدا تتمثَّل في أنها «تبرز قضايا المسؤولية الأخلاقية (إضافة إلى المسائل الإبستيمولوجية) التي كانت محتجبة خلف إغواء نداء المرجعية والمقاصد، والسلطة النصية، والقراءة الصحيحة ومسوغات المؤلف وما شاكل ذلك» (المصدر المذكور، ص ١٨). هذا ما سمح لنوريس بأن يقدِّم ادعاءه المهم، وهو أن دريدا «يساند نبض النقد التنويري، حتى عندما يُخضِع فروع هذا التقليد ومفاهيمه الأساسية لإعادة تقييم جذرية» (المصدر المذكور، ص ١٧).

(٣٣) لقد صيغ مصطلح «النظرية النقدية» في مقالٍ لماكس هوركهايمر عنوانه «النظرية التقليدية والنظرية النقدية»، ظهر عام ١٩٣٧، عندما كان هذا الأخير مديرًا لمعهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت. انظر حول هذا: Max Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays*, Translated by Matthew J. O'Connell and Others (New York: Continuum Pub. Corp., [1986]), pp. 188-252.

تُبرز مقالة هوركهايمر هذه الآراء التي كانت تدور بين مجموعة من الفلاسفة والباحثين الاجتماعيين، من ضمنهم ثيودور أدورنو وهربرت ماركوز (H. Marcuse) وفالتر بنيامين (W. Benjamin). يُعدّ هابرماس أعظم ممثِّلي الجيل الثاني لهذه السلسلة من المفكرين، الذين صاروا يُعرفون باسم مدرسة فرانكفورت. كانت المواقف التي ترافقت مع التوجه العام لـ«مدرسة فرانكفورت» غير متجانسة، سواء =

بالفلسفة مهمة تشخيص أمراض المجتمع الحديث والخطاب الثقافي، الذي يشكِّل أساس تفاقم هذه الأمراض، بحيث يبرر أغراضها ودوافعها. وكما هي حال التداوي في عيادة طبية، لا يقوم تشخيص النظرية النقدية على مشروع تأمليّ، بل هو تشخيص يهدف إلى البحث عن سُبل العلاج. تلقي مثل تلك المهمة على عاتق الفلسفة عبء المسؤولية السياسية، وتمنحها امتيازها في الوقت نفسه. إن الاعتماد المتبادل بين النظرية والتطبيق هو إحدى بديهيات النظرية النقدية، التي يشغل التحرر موقع المركز فيها؛ التحرر الذي يُنظر إليه على أنه مطلب لتحسين حالة الحاضر الإنساني. يُسمّي هابرماس هذا المطلب «مشروع الحداثة الذي لمّا يكتمل»(*). ويتطلب هذا المشروع، الذي ابتدأ مع

= لدى ممثّليها المتعددين أو عبر مراحل تطورها. هكذا، ومع تطوره الفلسفي، كان هابرماس يعيد، على نحو متكرر، تقييم مواقف منظّري مدرسة فرانكفورت الرئيسيين. إن مناقشة لمثل هذه العلاقات المعقدة، في إطار التوجه العام للنظرية النقدية، سيبتعد بنا عمّا تريد هذه المقدمة قوله. الكتابات حول هذا الموضوع كثيرة، ولكنني لن أذكر منها هنا سوى مقالين لهابرماس مكرسين للجيل الأول للمنظّرين النقديين، الذين ارتبطوا بمدرسة فرانكفورت:

Jürgen Habermas: «The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno,» in: Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Translated by Frederick Lawrence, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), pp. 106-130, and «Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity,» in: *Habermas and Modernity*, Edited with an Introduction by Richard J. Bernstein, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), pp. 67-77.

كما يستطيع القارئ أن يحوز تصورًا عامًا ومبدئيًا للموضوع من خلال مقال ألبرت فيلمار:

Albrecht Wellmer, «Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment,» in: *Habermas and Modernity*, pp. 35-66.

أخيرًا، وبما أن أدورنو كان الأقرب إلى هابرماس من بين منظّري الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، فإن القارئ يستطيع أن يطّلع على مقالة Romand Coles الرائعة والمعنونة بـ: Romand Coles, «Identity and Difference in the Ethical Positions of Adorno and Habermas,» in: Stephen K. White, ed., *The Cambridge Companion to Habermas* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995), pp. 19-45.

(*) وهو عنوان محاضرة لهابرماس ألقاها في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٠، في مدينة فرانكفورت، بمناسبة تسلّمه جائزة ثيودور أدورنو. يريد هابرماس القول إن الفرصة ما زالت متاحة أمام الغرب ليكمل هذا المشروع، لا بل يجب عليه أن يكمله، وإلّا سقط في الهمجية والعدمية التي تدعو إليها الفلسفات النيتشوية والهيدغرية، كما تتجلّى في فرنسا، عند باتاي وفوكو وليوتار ودريدا... إلخ. للاطلاع على هذا المقال، انظر: Jürgen Habermas, «Modernity: An Unfinished Project,» in: Maurizio Passerin d'Entrèves and Seyla Benhabib, eds., *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge: Polity Press, 1996), pp. 38-55.

كانـط ومع مفكريـن تنويريين آخرين، الإيمـان بمبادئ ذات قيمـة كونية، لأنها تستمر عبر الخصوصيات التاريخية والثقافية.

خلافًا لهذا، يدين الأساس الثقافي لتفكيكية دريدا لتلك العائلة التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين، وضمّت كلًا من نيتشه وهيدغرٍ وفرويد. إن كثيرًا من المبادئ، التي يَنسب لها التقليد الغربي قيمة كونية، لا تمثّل عند دريدا في الحقيقة شيئًا نتشارك فيه جميعًا، أو حتى نأمله، بـل هي تفرض بالأحرى مجموعة من المعايير التي، بحسب سياقها، يستفيد منها بعض الناس، ويتضرر منهـا بعضهم الآخـر. فهو يرى ضرورة تعيين الحـدود التاريخية والثقافية لمثل تلك المبادئ، كشـرط مسبقٍ لاعتناق مطالب التنوير بالعدالة والحرية للجميع. في حين أن لمقاربة دريدا للأخلاق والسياسـة بعدًا إضافيًا يدعوه «المسـؤولية أمام الآخر» (alterity)، والاختلاف، الأمر الذي يظل مستبعَدًا وصامتًا، لأنه فوق حـدود الوصـف. يوضِّح معنى المسـؤولية هذا، مـن وجهة نظر دريدا، سـبب المطالبة بقيمٍ كونية ترافق التنوير.

فـي ضـوء المحـاورات المجموعة فـي هذا الكتاب، سـيقتنع القـارئ بأن هابرمـاس ودريـدا يشـتركان فـي ولائهمـا للتنويـر. ولا يعـود الاختـلاف فـي مقاربتيهمـا إلـى مسـألة الاهتمام التاريخي فحسـب (الأمـر الذي يُلقـي ضوءًا جديـدًا علـى العلاقة بينهمـا)، ولكنه يوضِّـح أيضًا مدى الغنـى والتنوع اللذين لا يمكـن إلا للفلسـفة وحدها مـن دون غيرها أن تقدمهما، في تفسـير اللحظة الراهنـة؛ إذ تُقـدِّم مسـألة التسـامح، التي هـي مفهوم أساسـي لكلٍ مـن التنوير والتمثّل الذاتي للديمقراطيات الغربية، مثالًا نموذجيًا لذلك[٣٤].

يؤكـد دريـدا الطابع المسـيحي المميَّز لفكرة التسـامح، الـذي يجعل منها مفهومًـا سياسـيًا وأخلاقيًا أقـل حيادية مِن تلـك الصورة التي تحـاول أن تبدو عليهـا، بوصفها مـا يجـب أن يكون. يكشـف المركـز والأصل الدينـي لفكرة

---

(٣٤) إن التسـامح (Tolerance)، أو (Toleration) كمـا يفضـل بعـض الفلاسـفة اسـتخدامه، انظـر: Michael Walzer, *On Toleration*, Castle Lectures in Ethics, Politics, and Economics (New Haven: Yale University Press, 1997).

يُناقَش بوصفه موقفًا أو فضيلة أكثر من كونه مصطلحًا سياسـيًا محفـورًا في التاريـخ الأوروبي الحديـث. انظـر: David Heyd, ed., *Toleration: An Elusive Virtue* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

التسامح عن الأثر الباقي للنظام الأبوي الذي لا يُقبَل فيه الآخر، بوصفه شريكًا، على قدم المساواة، بل بوصفه خاضعًا تُساء معاملته، بسبب اختلافه، حتى لو كان مستوعبًا. «بالتأكيد، إن التسامح هو أولًا شكلٌ من أشكال الإحسان، الإحسان المسيحي، ولو بدا أن هناك يهودًا ومسلمين كيّفوا خطابهم مع هذه اللغة [...]، زيادةً على المعنى الديني [...] يجب إضافة المضامين البيولوجية والجينية والعضوية. في فرنسا كنا نقول «عتبة التسامح»(*) للتعبير عن بلوغ السقف الذي لا يليق أن يُطلب بعده من جماعة قومية أن تستقبل المزيد من الغرباء، من العمال، من المهاجرين.... إلخ». إن فكرة التسامح، في نظر دريدا، غير ملائمة للاستخدام في السياسات العلمانية؛ فنغمتها الدينية، بجذورها العميقة الضاربة في مفهوم التسامح المسيحي، تُحبط أي ادعاءٍ بكونية قيمتها[٣٥]. ويشير دريدا، مُتيقظًا لجميع حقائق اللغة، إلى أن ليس من قبيل المصادفة تكييف الخطاب البيولوجي لمفهوم التسامح، ليشير إلى ذلك الخيط الدقيق الفاصل بين الاندماج والرفض. في زراعة الأعضاء ومداواة الآلام، تشير عتبة التسامحِ إلى الحد الأقصى للجهاز العضوي في صراعه ليبقي نفسه متوازنًا قبل أن يَنهار.

إن التسامح هو نقيض الضيافة التي يقدِّمها دريدا بديلًا. من الواضح أن التمييز بين التسامح والضيافة لا يتجلى في الفوارق الدلالية الدقيقة، ولكنه يشير إلى الشيء الأكثر أهمية، في مقاربة دريدا للأخلاق وللسياسة، وهو الإلزام الوحيد لكل واحدٍ منا بإزاء الآخر.

ولكن الضيافة المحض أو غير المشروطة لا تتضمّن مثل تلك الدَّعوة («أدعوكَ وأستقبلك شرط أن تتكيف مع القوانين والمعايير السائدة على أرضي، ووفقًا للغتي وتقاليدي وذاكرتي.. إلخ.»). إن الضيافة المحض وغير المشروطة، الضيافة ذاتها، تنفتح أو هي مفتوحة مُقدَّمًا على أي شخص لا يكون مدعوًّا أو متوقّعًا، أي شخص يأتي زائرًا غريبًا تمامًا، بوصوله غير

(*) يمكننا أن نعبّر عن ذلك بالعربية بحافة الصبر، أو كما درجنا على القول، ببلوغ السيل الزبى، ولكن آثرنا في هذه الترجمة الحفاظ على كلمة «التسامح» في سياق النص.

(٣٥) يسحب دريدا، خلال محاورته، رفضه لكونية قيمة التسامح على الاعتقاد الديني، الذي بسبب تقيده بالمعنى الإبراهيمي، لا يُمكن أن يُستخدم في جميع السياقات عبر العالم، من دون أن يكون هناك نوع من المحاباة. انظر: Derrida, «The Ends of Man,» pp. 117-118 and 124-127.

المحدد وغير المُنتظر، وباختصار، إنها مفتوحة على الآخر كليًا.

إن تأييد دريدا للضيافة بدلًا من التسامح هو إعادة اشتغالٍ حِرَفي على نصٍ مفتاحي لفيلسوف أساسي في عصر التنوير هو كانط، الذي كان أول من طرح مسألة الضيافة ضمن إطار العلاقات الدولية(٣٦).

يستفيد أولئك الذين يؤولون دريدا على أنه أحد وجهاء المفكرين ما بعد الحداثويين، المضادين للتنوير، وذوي النزعة نحو النسبية، من تفكيكه الفهم الكوني لفكرة التسامح في دعم حججهم(٣٧). في حين أن الأمر هو على خلاف ذلك عند دريدا؛ فتعيين الحدود التاريخية والثقافية للمفاهيم، التي تبدو حيادية، وهي التي ظهرت في تقاليد التنوير، مثل التسامح، يوسِّع مشروع التنوير ويحدّثه بدلًا من أن يخون برنامجه(٣٨). لمواجهة التحديات العالمية الخاصة بزمننا، يتطلب النقد الاجتماعي والمسؤولية الأخلاقية تفكيكًا للمثُل ذات الحياد المزيف والهيمنة الكامنة. وبعيدًا من اقتصار مطلبه على العدالة الكونية والحرية، يقوم التفكيك بتجديدهما على نحو لا نهائي.

---

(٣٦) في الفقرة المعنونة بـ«شروط التسامح»، أشرح علاقة دريدا المعقدة مع كانط في شأن موضوع التسامح والضيافة، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٩ من هذا الكتاب.

(٣٧) لا يمكن اختصار التسامح، عند دريدا، إلى قاعدة للتطبيق؛ فكما أنه لا يمكن تعريف العدالة بمصطلحات القانون، كذلك يحتاج التسامح إلى أن يبقى مميّزًا من الخيارات السياسية المحددة أو المعايير. يُلْمَحُ عند كانط موقفٌ مماثل، عندما يستدعي هذا الأخير الموقف التنويري لفريدريك الكبير، ملك بروسيا، بالقول: «الذي لا يرى ما يُعيبه في أن يقول إن من واجبه ألا تُفرض على الناس تعاليم في الأمور الدينية، بل أن تترك لهم فيها كامل الحرية. إن أميرًا يربأ بنفسه أن يقبل لقب المتسامح لهو ذاته شخص متنور». انظر: Kant, «An Answer to the Question,» p. 58.

(٣٨) قَبْلَ دريدا، قام أحد ممثلي النظرية النقدية الرئيسيين، وهو هربرت ماركوز، بنقد التسامح، وذلك في مقالٍ قصيرٍ ظهر عام ١٩٦٥ بعنوان «التسامح القمعي». على الخط نفسه الذي تسير عليه تحفظات دريدا، يكتب ماركوز: «إن ما يُمارس اليوم تحت اسم التسامح هو، في معظم تجلياته الواقعية، يخدم أسباب الاضطهاد»: Herbert Marcuse, «Repressive Tolerance,» in: Robert Paul Wolff, Barrington Moore and Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* (Boston: Beacon Press, 1965), p. 81.

في مقابل الفهم الكلاسيكي الليبرالي للتسامح، يدافع ماركوز عن «ممارسةٍ للتسامح تقوم على التمييز [...] لأن التسامح هو عنصر الحياة والضامن لمجتمع حر، فهو لن يكون هدية السلطة القائمة أبدًا. في ظل الشروط السائدة لاستبداد الأكثرية، لن يستطيع التسامح أن ينتصر إلا من خلال دعم إرادة الأقليات الجذرية، الراغبة في تحطيم هذا الاستبداد والعاملة على إيجاد أكثرية حرة وذات سيادة، أقليات غير متسامحة في نضالها ومتمردة على قواعد السلوك التي تتسامح مع الإبادة والقمع». المصدر المذكور، ص ١٢٣.

بالتباين مع دريدا، يقف هابرماس إلى جانب التسامح، بشقيه: الأخلاقي والشرعي؛ إذ ينبثق دفاعه عن التسامح من مفهومه عن الديمقراطية الدستورية، بوصفها الحالة السياسية الوحيدة القادرة على تهيئة تواصلٍ حرٍّ، بلا إكراه، وتكوين إجماع عقلاني. يقول هابرماس، إن من الصحيح أن لمصطلح التسامح أصلًا دينيًا، ولم تتم مواءمته مع السياسات العلمانية إلا لاحقًا. إضافة إلى ذلك، فإنه من الصحيح أن التسامح، من حيث الجوهر، هو أحادي الجانب: «من الواضح أن عتبة التسامح، التي تفصل لا يزال «مقبولًا» عمًّا لم يعد كذلك، تتأسس اعتباطًا على يد السلطة القائمة». وعلى أيّ حال، فمن وجهة نظر هابرماس، يصبح الجانب الأحادي للتسامح حياديًا، لو مورس التسامح في سياق نظام سياسي تشاركي، كالنظام الذي تقدّمه الديمقراطية البرلمانية. يوضح هابرماس خلال حوارنا معه، وفي جوابه المباشر على دريدا، هذه النقطة:

على أي حال، يعلّمنا هذا المثال أيضًا كيف يقع التفكيك المباشر لمفهوم التسامح في الفخ؛ إذ تقوِّض الدولة الدستورية المقدمة التي يُشتق منها المعنى الأبوي للمفهوم التقليدي عن «التسامح»، فلا يبقى، ضمن الجماعات الديمقراطية التي يعترف مواطنوها بحقوق متساوية، بعضهم بإزاء بعضهم الآخر، مكان لأي سُلطة مخولة من جانب أحادي لأن تحدد ما يجب التسامح به. فعلى قاعدة المواطنة والحقوق المتساوية والاحترام المتبادل لكل واحدٍ بإزاء الآخر؛ لا يمتلك أحد امتياز وضع حدود التسامح من وجهة نظر تفضيلاته الخاصة أو توجهاته القيمية».

يمكن أيضًا توجيه الاعتراض الذي يوجّهه هابرماس إلى دريدا وإلى تفكيكه لفكرة التسامح إلى إحدى الحالات السياسية الخاصة جدًا؛ أي الديمقراطية التشاركية الوظيفية، التي لا يمكن للتسامح فيها أن يُمارَس بوصفه حجة الأقوى.

أُسلّم في النهاية بأن العولمة غيَّرت، كما يبدو، في شروط المشاركة ومعناها، سواء من الناحية الاقتصادية أو من الناحية السياسية. فمَنْ يشارك وبماذا؟ وإذا كان صحيحًا أن المزيد من وسائل المشاركة العالمية أصبحت متاحة، فلماذا يلاحظ التراجع عن عتبة التسامح إذًا، لا سيما من قبل أولئك الذين يُفترض أنهم دخلوا حديثًا المنابر الشعبية كمشاركين؟ هل علينا القبول

أن العولمـة تنشـر الوهم أكثـر من الحقيقة في المشـاركة العالميـة؟ هل العالم الأول المُرفَّـه صادق في تقديم نفسـه على أنه متسـامح؟ ومـاذا علينا أن نفعل لمفهوم التسامح؟

يعـود هابرمـاس إلـى الحداثـة لنقـد هـذه التحديـات؛ إذ يبدو لـه نموذج اللاتسـامح الدينـي ـ الذي يراه متجسـدًا في الأصولية ـ ظاهـرةً حديثةً بامتياز. ويفهـم، مثـل كانط، الحداثة بوصفهـا تغيرًا في وضعية الإيمـان أكثر من كونها مجموعة من المعتقدات المنسـجمة. هكذا تشـير وضعية الإيمـان إلى الطريقة التـي نؤمـن بها أكثر ممّا تشـير إلى مـا نؤمن به. ومن ثم، ليـس لدى الأصولية سـوى القليل لتفعلـه مع أي نصٍ محـدد، أو مع أي عقيدة دينيـة، ولكن لديها الكثير لتقوله عن طريقة الإيمان: فحين نناقش المعتقدات الأصولية الإسـلامية أو المسـيحية أو الهندوسـية، فإننا نتحدث عـن ردود فعلٍ عنيفـة على الطريقة الحديثـة فـي فهـم الديـن والمشـاركة فيـه. انطلاقًا من هـذا التصـور، لا تغدو الأصولية مجرد عودة بسـيطة إلى الطريقة الماقبل حديثة في العلاقة مع الدين، بل تصبح جوابًا مرعوبًا على حداثة تُرى بوصفها تهديدًا أكثر من كونها فرصة.

مـع مطلع الحداثة كان على الأديـان أن تتخلّى عن «صفة الإلزام الكونية» لمذهبها، وعن ضرورة الاعتراف السياسي به»، لكي تستطيع التعايش في إطار المجتمـع التعددي الحديث. لقد مثّلت تلك النقلـة من وضعية الإيمان ما قبل الحديثـة إلـى تلك الحداثويـة تحديًا هائلًا أمـام الأديان العالميـة، التي دعمت ادعاءهـا بالامتـلاك الحصري للحقيقـة، بمواقف سياسـية مبهمـة. لقد أنتجت الحداثة تعددية في الأمم وتعقيدات اجتماعية وسياسية، بحيث تهافتت ببساطة دعاوى احتكار الافتراضات المطلقة. «كان لعلمنة المجتمع في أوروبا وانفصال مرجعيـات الاعتـراف المسـيحي أن أُجبِـر الاعتقـاد الديني علـى أن يتفكَّر في موقعـه، الـذي لـم يعـد مقصـورًا عليه ضمـن عالم تتشـارك فيه أديـان أخرى، والمحدَّد بمعرفة علمية دنيوية». من المؤكد أن هابرماس يقبل كل مذهب ديني يرتكز على جوهر عقائدي لا يقوم الإيمان من دونه.

لقد سـرَّعت العولمة مـن رد الفعل الدفاعي، الذي ترافـق مع الخوف من «الاقتـلاع العنيـف من أنماط الحيـاة التقليديـة»، كما يعرِّفه هابرمـاس، والذي تُتهم به العولمة غالبًا. يقول هابرماس: إننا لا يمكن أن ننكر أن العولمة قسمت

المجتمع العالمي إلى منتصرين ومستفيدين ومهزومين. وبهذا المعنى «يُضَحّى بالغـرب برمّته كبشَ فـداءٍ لجميع تجـارب الضياع الفعلية التـي حاقت بالعالم العربي، وهي التجارب التي يعانيها شـعب انتُزع مـن تقاليده الثقافية في خلال سـيرورة التعولـم المتسـارعة». إن تجربة كهذه تنشـئ، على الصعيد النفسـي، موقفًـا يلقى قبولًا، تصوغه المصادر الروحية المتنوعة، وتسـعى من خلاله إلى مقاومـة العلمنـة ذات التأثير الغربـي. لتبديد هذا الخطر المتمتـرس بين مزاعم الغـرب الأخلاقيـة وبيـن الروحانيـة المزعومة لـدى الأصوليـة الدينيـة، يدعو هابرمـاس إلـى إعادة فحـصٍ ذاتيٍ دقيـقٍ للثقافة الغربيـة، لمعرفة مـا إذا كانت الرسـالة المعياريـة التـي تُصدِّرهـا الديمقراطيـات الغربية الحـرة، كواحدة من استهلاكياتها وأساسياتها، ستنجح في الاختبار أم لا.

يتوسـط العنف العلاقة بين الأصولية والإرهاب، ذلـك العنف الذي يفهمه هابرماس على أنه تواصل مَرَضيّ. «يبدأ العنف كتواصل مشوّه، ثم يقوده انعدام الثقـة المتبـادل، والخـارج عن السيطرة، إلـى انقطـاع التواصل»، فـي حين أن الاختـلاف بين العنـف الموجود في المجتمعات الغربية ـ التي يسـتحوذ عليها، من دون شـك، عدم المسـاواة الاجتماعية والتميز والتهميـش ـ والعنف الناتج من تعارض الثقافات هو أن هذه الثقافات «لا يلتقي بعضها مع بعض كما يلتقي أعضـاء المجتمع، الذيـن لا يُقصي أحدهم الآخر، إلا إذا كان التواصل مشـوّهًا منهجيًا في ما بينهم». لا يقوم الإطار القانوني للعلاقات الدولية بالشيء الكثير، من أجل فتح قنوات جديدة لتغيير الذهنية التي تنتج «من خلال تحسـين شروط الحيـاة والتخفف الملموس مـن الضغط والاضطهاد. عندما تصبـح الثقة قادرة على أن تتطور عبر ممارسـة التواصل اليومي، عندها فحسب، ينتشر تنوير فعال وواضح في وسـائل الإعلام والمدارس والبيـوت. ويجب أن يحدث ذلك عبر التأثير في المقدمات الثقافية والسياسية الخاصة».

تتم الوقاية من خطر تشوّهات التواصل المنهجية، التي تؤدي إلى العنف الناتج مـن تعـارض الثقافـات، بإعادة بنـاء الثقة بين النـاس؛ هذه الثقة التـي تختفي ما إن يهيمـن الخوف والاضطهاد. إن أكثر ما تحتاج إليه ثقة كهذه هو تحسـين الشـروط الماديـة والثقافـة السياسـية التي يجد فيهـا الأفراد أنفسـهم يتفاعلـون، بعضهم مع بعض، أمّا في حال غياب إحدى وجهات النظر المتحاورة، فيغدو التفاعل مستحيلًا.

في حين فَهِمَ هابرماس العقل، بوصفه إمكان التواصل الشفاف والنزيه، الذي يستطيع أن يداوي أمراض التحديث، بما فيها الأصولية والإرهاب، يرى دريدا أنه يمكن الكشف عن هذه التوترات وتسميتها، لكن لا يمكن السيطرة عليها أو إخضاعها كليًا. وإذ تنشأ العوامل المَرَضية، كما يرى هابرماس، عن السرعة التي فرض فيها التحديث نفسه، وما أثارته من رد فعلٍ دفاعي لدى طرق الحياة التقليدية، فإن رد الفعل الدفاعي، كما يراه دريدا، قد نشأ عن الحداثة نفسها. إن الإرهاب، في نظره، هو عَرَضٌ من أعراض الاعتلال الذاتي المناعة يهدد كلًا من: حياة الديمقراطية التشاركية والنظام القانوني الذي يصادق عليها، وإمكانية ذلك الانفصال الحدّي بين الأبعاد الدينية والعلمانية. تؤدي شروط المناعة الذاتية لهذا الاعتلال إلى الموت التلقائي للجهاز الدفاعي، الذي من شأنه حماية النظام العضوي من العدوان الخارجي. انطلاقًا من وجهة النظر هذه، ذات التحليلات السوداوية، ينصح دريدا بالمضي قدمًا، بصبر وتؤدة، في البحث عن العلاج.

تقوم أطروحة دريدا، في هذا الحوار، على أن ذلك النوع من الإرهاب العالمي الكامن وراء أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ليس أول مظاهر الأزمة ذات المناعة الذاتية، ولكنه آخر تجلياتها. في أثناء الحرب الباردة، قامت الديمقراطيات الغربية المتحررة، بأسلوب شبه انتحاري، بتسليح أعداء المستقبل وتدريبهم. ما حصل إبان تلك الحرب من عرضٍ متناظرٍ للقوة أن أُضعِفَ بانتشار الترسانات النووية والأسلحة البيولوجية والكيماوية، واليوم نحن مواجَهون بحقيقة الصراع غير المتناظر، الذي يُمثِّل، بما هو عليه الآن، مرحلةً إضافية للأزمة الذاتية المناعة. في زمن الإرهاب لا تعود هناك إمكانية للتوازن: فمنذ أن أخذت القوى التي لا يمكن حصرها، ناهيك بدولٍ ذات سيادة، تُمثِّل تهديدًا حقيقيًا، فإن كل مفهوم عن المسؤولية يغدو مفهومًا غير مُحدَّد، من حيث الإمكان. فمن المسؤول، وعمَّ هو مسؤول؟ في أي مرحلة من المخطط، وفي مواجهة أي جهة قضائية؟

كما في الحرب الباردة، يستحوذ شبح الإرهاب العالمي على توجسنا من المستقبل، لأنه يغتال الوعد الذي تتطلبه علاقتنا بالحاضر. هكذا يتركنا ١١ أيلول/ سبتمبر بكل رعبه لننتظر الأسوأ. لقد كشف عنف الهجوم على برج

التجارة العالمي والبنتاغون عن جحيم مرعب سيستحوذ على وجودنا وتفكيرنا أعوامًا أو ربما عقودًا مقبلة. إن اختيار ١١ أيلول / سبتمبر اسمًا للهجمات التي وقعت يهدف إلى منح هذا التاريخ عَظَمَة تاريخية، يستفيد منها الإعلام الغربي والإرهابيون، في الوقت نفسه.

تقوم العولمة، في نظر هابرماس ودريدا، بدور كبير بإزاء الإرهاب؛ فإذ تتجلى العولمة لهابرماس في تنامي عدم التكافؤ، الذي تعود أسبابه إلى تسارع وتيرة التحديث، يُقدِّم دريدا قراءة جديدة للمسألة، تتوقف على السياق. فالعولمة، كما يراها دريدا، أتاحت سرعة وسلاسة نسبيتين لسيرورات الدمقرطة في معظم دول أوروبا الشرقية، التي كانت تُشكل جزءًا من الاتحاد السوفياتي. وهو يرى في ذلك شيئًا إيجابيًا. «تُدين حركات الدمقرطة الحديثة العهد في شرقي أوروبا بالكثير، وربما بكل شيء، إلى التلفزيون، وإلى تناقل النماذج والمعايير والصور والمنتجات الإعلامية،.. إلخ». ولكن دريدا قلق جدًا، من ناحية أخرى، من تأثير العولمة في ديناميات الصراع والحرب. «بين زعيمي الحرب المفترضين: 'بن لادن' و'بوش' تتزايد حرب الصور والخطابات تزايدًا كبيرًا، على جميع الموجات، مُخفيةً وحارفةً، بسرعة تتزايد باطِّراد، الحقيقة التي تُظهرها». في حين لا تزيد العولمة في حالات أُخرى على مجرد كونها خدعة بلاغية يُراد منها تقنيع الظلم. وهذا ما يحدث ـ كما يشرح دريدا ـ في إطار الثقافات الإسلامية، حيث لا تقوم العولمة بتأدية الدور المنوط بها. يقترب دريدا هنا من هابرماس، لا في فهمه العولمة، بوصفها اللامساواة فحسب، بل في ربطها كذلك بمشكلات الحداثة والتنوير.

في غضون القرون الأخيرة، التي يجب إعادة قراءة التاريخ فيها بعناية، (كغياب عصر للتنوير والنزعة الاستعمارية والإمبريالية... إلخ.) تراكمت مقدِّمات وضعية، جيوسياسية، نستشعر آثارها اليوم، ويأتي في مقدمها التناقض بين التهميش والإفقار الذي تتناسب وتيرته مع النمو السكاني. ليس المُفقَّرون المعنيون محرومين من بلوغ ما ندعوه بالديمقراطية فحسب (بسبب التاريخ الذي قد جئتُ إلى ذكره للتو باختصار) بل هم مسلوبو الثروات المسماة «طبيعية» والموجودة في باطن الأرض. [...] إن هذه الثروات «الطبيعية» هي في الحقيقة البضائع الوحيدة اليوم التي لا يمكن جعلها افتراضية، والتي

لا يمكن أن تُنزع عنها صفة الإقليمية.

إن وضع العالَم الإسلامي فريد من ناحيتين: فمن جهة أولى، هناك افتقاره التاريخي الفادح لجوهر التجربة الحديثة للديمقراطية، التي يراها كل من دريدا وهابرماس ضرورةً لأي ثقافة لكي تواجه التحديث على نحوٍ إيجابي. ومن جهة ثانية، تمتُّع الكثير من البلدان الإسلامية بأراض غنية بالثروات الطبيعية، مثل النفط، هذه الثروات التي يُعرِّفها دريدا بـ«البضائع الوحيدة اليوم التي لا يمكن جعلها افتراضية، والتي لا يمكن أن تُنزع عنها صفة الإقليمية». يدفع هذا الوضع إلى جعل الكتلة الإسلامية أكثر حساسية للتحديث الهمجي، المحمول على السلع المعولمة، والمسيطَر عليه من قبل مجموعة صغيرة من الدول والشركات الدولية.

وفي حين يَعدُّ هابرماس الإرهاب نتيجة لصدمة التحديث الذي انتشر في العالَم بسرعة مَرَضية، يرى دريدا الإرهاب أمارة من أمارات الصدمة النفسية الملازمة لجوهر تجربة الحداثة، التي تُركِّز دائمًا على المستقبل الذي تفهمه، إلى حدٍّ ما، على نحو مَرَضي، بوصفه وعدًا وأملًا وتأكيدًا للذات. إنهما تأمّلان قاتمان لتركة التنوير، ولكن يجب أن يبدأ البحث الدؤوب عن منظور نقديّ من الفحص الذاتي أولًا.

القسم الأول

الفصل الأول
الأصولية والإرهاب

حوار مع يورغن هابرماس

بورادوري: هل ترى في ما نميل اليوم إلى تسميته «١١ أيلول / سبتمبر» حدثًا غير مسبوق، يغيّر الطريقة التي ننظر بها إلى أنفسنا تغييرًا جذريًا؟

هابرماس: اسمحي لي أن أقول في البداية: يجب عليَّ أن أُجيب عن أسئلتكِ بعد انقضاء ثلاثة أشهر[1] على الحدث، ولهذا قد يكون من المفيد أن أذكر تجربتي الشخصية معه. في بداية تشرين الأول/ أكتوبر وصلتُ منهاتن، لإقامةٍ تستغرق شهرين. عليَّ أن أعترف بأني شعرتُ في تلك المرَّة بالغربة أكثر ممّا كنتُ أشعر بها في زياراتي السابقة إلى «عاصمة القرن العشرين»، تلك المدينة التي سحرتني أكثر من ثلاثة عقود. لم يكن ما غيَّر الأجواء هو تلك النغمة الوطنية المتمردة والمتجلية برفرفة العلم أو شعار «نقف متّحدين» فحسب، كما لم تكن فقط تلك المطالبة الغريبة بالتضامن، أو تلك الحساسية المرافقة لكل ما يُفترض أنه «مُناهض للثقافة الأميركية»، ولكن ما تغيَّر هو سعة الصدر الأميركي المؤثِّرة تجاه الغرباء وسحر لهفتهم إلى الاحتضان، مع أنهم قد يكونون متضايقين من هذا، في بعض الأحيان. يبدو أن تلك الذهنية السمحة قد تراجعت مفسحةً المجال لشيءٍ من عدم الثقة بالآخرين. لذلك أتساءل: هل علينا، نحن الذين لم نكن حاضرين يوم وقوع الأحداث، أن نساندهم، بلا قيدٍ أو شرط؟ حتى نحن الذين لدينا سِجلٌ نظيف مع الأصدقاء الأميركيين، كان علينا الاحتراس في توجيه الانتقادات. منذ العملية العسكرية في أفغانستان

(١) ابتدأ حواري مع هابرماس في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١، أي بعد ثلاثة أشهر من هجمات ١١ أيلول / سبتمبر (GB).

بدأنـا ننتبـه فجـأةً إلى أنه مـا إن يكون هنـاك نقاش سياسـي حتى نجد أنفسـنا وحيدين بين الأوروبيين (أو بين الإسرائيليين).

مـن جهة ثانية، لم أشـعر بمـدى خطورة الحـدث إلا عندمـا وقفتُ على مكانـه، فهول الكارثة الذي أمطرته سـماء مشـتعلة، بالمعنـى الحرفي للكلمة، والقناعات المرعبة التي تكوَّنت عن الاعتداء الغادر، والكآبة الخانقة المخيّمة فوق المدينة، ذلك كله كان تجربة مختلفة تمامًا عن تلك التي عشـناها ونحن فـي بيوتنا. يسـتطيع كل صديق وكـل زميل أن يتذكر بدقة مـاذا كان يفعل بعد السـاعة التاسـعة بمـدة وجيزة مـن صباح ذلـك اليـوم. وباختصار، فـي مكان الحـدث فقـط بـدأتُ أتفهم، علـى نحو أفضـل، جـو التوجس الـذي ترددت أصداؤه في سؤالك قبل قليل. يسود اليوم بقوة، في أوساط اليسار، تصور بأننا نعيـش نقطـة تحول تاريخـي، ولا أدري حقيقةً ما إذا كانـت حكومة الولايات المتحـدة الأميركيـة، بِرَد فعلهـا على الحـدث، قـد أُصيبت بمسٍّ مـن جنون العظمة، أو أنه مجرد استعراض لتحمّل مسـؤوليتها. أكـان الأمر هذا أم ذاك، فـإن كثـرة إعلاناتها المبهمة والمتكـررة عن هجمات إرهابيـة أُخرى محتملة، ونداءاتها، العديمة المعنى، الداعية إلى «التيقظ»، تدفع إلى إثارة مشاعر غامضة من القلق متسـاوقة مع جاهزية مجهولة المغزى، حملت الناس، في نيويورك، على أن يكونوا مستعدين للأسوأ. وهذا ما يريده الإرهابيون بالضبط[*]. نتيجة لذلـك، كان من الطبيعي أن تُنسَـب هجمـات الجمرات الخبيثـة (بل اصطدام الطائرة في منطقة كوينز)[2] إلى دسائس أسامة بن لادن الشيطانية.

لا شـك فـي أن إعطاء هـذه الخلفية يسـاعد على فهم سـبب توجّه بعض التيارات نحو النزعة الشكّية، ولكن السؤال يظل قائمًا: هل لما نفكر فيه اليوم،

(*) يريد هابرماس القول إن الإدارة الأميركية تخدم أهداف الإرهابيين الذين يريدون نشـر الرعب فـي المجتمـع الأميركي. فهـي، بكل مـا تقوم به مـن اسـتعراض لجاهزيتهـا واسـتعدادها لمواجهة عدوٍ مجهـول تسـميه الإرهـاب، تولِّـد لـدى الأميركييـن هـذه الحالة مـن الهلـع والرعـب التي يهـدف إليها الإرهابيون.

(٢) فـي ١٢/ ١١/ ٢٠٠١، أي بعـد مضـي شـهرين ويـوم واحد فقط علـى هجمـات ١١ أيلول/ سبتمبر، تحطمت طائرة تجارية فـي ناحية كوينز في مدينة نيويورك، فُقتِلَ ٢٦٠ شـخصًا كانوا على متنها وخمسـة آخرونٍ كانوا علـى الأرض. وهكذا أُغلقت المدينة كليًا، خشـية أن يكون حـادث الطائرة نتيجة هجمـة إرهابية أخـرى. عاش هابرمـاس هذه التجربة بشـكلٍ حي؛ إذ كـان حينها في زيارةٍ إلـى نيويورك (GB).

نحـن المعاصرين للحدث، أي أهمية تشـخيصية على المـدى الطويل؟ لو كان صحيحًـا أن هجمـات ١١ أيلول/ سـبتمبر الإرهابية تُشـكِّل انقطاعًـا في تاريخ العالَـم، كما يظن كثيـرون، فيجب عليها أن تصمد إذًا أمام المقارنة مع أحداث أخرى، أو مـع صدمات وقعت في التاريخ العالمي، وأحدثت مثل ذلك القطع التاريخـي. لا يقارن حدث كهـذا بما حدث في بيرل هاربـر(*)، بل، بالأحرى، بما حـدث في أعقاب آب/ أغسـطس١٩١٤؛ فما إن اندلعـتْ الحرب العالمية الأولى حتى أُعلنتْ نهاية حقبة من السلم كانت، إذا ما نظرنا إليها في الماضي، هادئةً وناعمة البال، على نحو ما، وأطلقت العنان لعصر من الصراع والاضطهاد التوتاليتـاري والهمجيـة المُمَكْنَنَـة والقتل الجماعي البيروقراطـي، وهو ما أدى إلى سيطرة حالة من التوجس في ذلك الزمان. فقط مثل هذه النظرة الاسترجاعية للمقارنة بأحداث الماضي تمكّننا من فهم ما إذا كان الانهيار المتداعي الرمزي للحصنين الرئيسيين في جنوب منهاتن يتضمّن انقطاعًا من هذا النوع، أو ما إذا كانت هذه الكارثة تؤكد فقط، بالأحرى، بطريقة مأساوية وغير إنسانية، الهشاشة المعروفـة منـذ زمـن عـن حضارتنا المعقـدة. إذا كـان الحدث غيـر ذي أهمية واضحة بمثل أهمية الثورة الفرنسـية ووضوحها، التي تحدَّث كانط، بعد قيامها بقليل، عن «الدلالة التاريخية» التي تشـير إلى «نزعة أخلاقية للجنس البشري»، فـإن طريقـة فعله فـي التاريخ هـي الوحيدة القـادرة على أن تحكـم على مدى أهميته التاريخية.

قد تُسـند إلى ١١ أيلول/ سـبتمبر تطـورات مهمة في مرحلـة لاحقة، ولكننا لا نعلم، في الوقت الراهن، السـيناريو الذي سيسـتمر في المستقبل من بين كثير من السيناريوات المطروحة اليوم. وربما يكون ذلك الائتلاف الذكي الذي قامت به حكومة الولايات المتحدة الأميركية ضد الإرهاب قادرًا، في أحسن الأحوال، ورغم هشاشـته، على تسـريع الانتقال من القانون الدولي الكلاسـيكي إلى نظام تشريعي عالمي. وعلى أي حال، لمعت بارقة أمل في المؤتمر في شأن أفغانستان،

(*) بيرل هاربر ميناء في هاواي، هاجمته القوات الجوية اليابانية بصورة مباغتة في ٧/ ١٢/ ١٩٤١، وهو حدث غيَّر مجرى التاريخ، ودفع الولايات المتحدة إلى الاشتراك في الحرب العالمية الثانية، بعد ان أسـفر عن مقتـل ٢٤٠٣ من الجنـود الأميركيين و٦٨ من المدنييـن وإغراق أو أتلاف ١٩ سـفينة وبارجة حربية، وتدمير ١٨٨ طائرة.

الـذي عُقِدَ في بون تحـت رعاية الأمم المتحدة، بوضعـه خطة عمل في الاتجاه الصحيح[٣]. مع ذلك، فشلت الحكومات الأوروبية بعد ١١ أيلول/ سبتمبر فشلاً ذريعًـا؛ إذ مـن الواضح أنهـا غير قادرة علـى أن تنظر أبعد من منظـور مصالحها القوميـة، أو أن تقـدِّم دعمها لكولن باول ضد المتشـددين. يبـدو أن إدارة بوش مسـتمرة، بخطًى واثقة نوعًا ما، في سياسة القوَّة العظمى، المتمركزة على نفسها وغيـر الآبهـة بأحـد، فهي تعـارض الآن، كما عارضـت من قبل، إنشـاء محكمة لجرائـم الحـرب الدوليـة، مسـتعيضةً عنهـا بمحاكمها العسـكرية الخاصـة التي تشكِّل، من وجهة نظر القانون الدولي، بدعة مشكوكًا في مصداقيتها. فهي ترفض اتفاقية حظر الأسلحة البيولوجية، وهي، بعد أن أنهت، من جانب واحد، معاهدة الصواريخ المضادة للصواريخ البالسـتية[*]، ترى، على نحوٍ عبثي، أن خطتها في نشـر نظام دفاع صاروخي قد شُـرعِنت بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر. لقد غدا العالَم معقدًا أكثر من اللازم، جرّاء مثل هذه النزعة الأحادية، التي لا تستطيع أن تُخفي نفسها. فحتى لو لم تنهض أوروبا بنفسها لتؤدي دورًا حضاريًا، كما يُنتظر منهـا، فـإن القوَّة الصاعدة فـي الصين أو القوَّة المتراجعة في روسـيا لن تتناسـبا ببسـاطة مع السلام على الطريقة الأميركية (pax Americana). بدلًا من وجود نمط مـن القصـاص الدولـي لمنتهكـي الأمـن، كالـذي تمنيناه فـي أثنـاء الحرب في كوسـوفو، ها هي الحـروب تندلع من جديد، ومع أنها تُـدار بتقنيات تكنولوجية عالية فإنها تظل حروبًا على الطراز القديم.

البـؤس في أفغانسـتان التي مزّقتها الحـروب، يُذكِّر بصور حـرب الثلاثين عامًا[**]. من الطبيعي أن يكون هناك أسباب موضوعيَّة، ومعيارية أيضًا، لإزاحة

---

(٣) يشير هابرماس هنا إلى محادثات السلام التي أُجريت في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١ بالقرب من مدينة بون في ألمانيا. جمعت هذه المحادثات القادة السياسـيين لحلف الشمال، الذين يمثِّلون غالبية مـن الإثنيات الطاجيكية والأوزبكية والهازارا، إضافة إلى ثلاثة أحزاب من إثنيات الباشـتون، معروفة في المنفى بجماعات روما وقبرص وبيشاور. كانت جماعة روما تمثِّل تحالفًا مع المَلك السابق الذي رفض حلف الشمال عودته ولو قائدًا اسميًا (GB).

(*) Anti-Ballistic Missile (ABM).

(**) حرب الثلاثين عامًا هي سلسلة صراعات دامية مزقت أوروبا بين عامي ١٦١٨ و١٦٤٨. اندلعت الحرب في البداية كصراع ديني بين الكاثوليك والبروتسـتانت، وانتهت كصراع سياسـي بين فرنسـا والنمسا، من أجل السيطرة على الدول الأخرى. كان مـن نتائج تلك الحرب تدمير مناطق بأكملهـا، تُرِكت جرداء من نهب الجيوش، وانتشرت في خلالها المجاعات والأمراض، وهلك الكثير من سكان الولايات الألمانية.

نظام طالبان بالقوة، النظام الذي لم يقتصر اضطهاده الوحشي على النساء، بل كان يشمل جميع المواطنين، ويرفض المطلب الشرعي القاضي بتسليم بن لادن. وعلى أيّ حال، فإن عدم التكافؤ بين قوّة التدمير المكثّفة، بمجموعات تحكّمها الإلكترونيَّة وبصواريخها الأنيقة ذات الحركة الحرَّة في الفضاء، وبين الشراسة القديمة لحشود المقاتلين المُلتحين القابعين على الأرض، والمُجهزين بمجرد بنادق كلاشنيكوف، يترك انطباعًا مُقززًا من الناحية الأخلاقية. يغدو هذا الشعور مفهومًا تمامًا عندما يتذكر المرء تاريخ الاحتلال المتعطش للدماء، كما عانته أفغانستان، التي قُطِّعتْ أوصالها الجغرافية على نحوٍ اعتباطي. وكذلك العملية المستمرة إلى اليوم في تحويلها إلى لعبة في يد القوَّة الأوروبية. على كل حال، أصبح نظام طالبان من الآن فصاعدًا مُنتميًا إلى التاريخ.

بورادوري: هذا صحيح، ولكن موضوعنا هو الإرهاب الذي يبدو أنه بدأ يأخذ معنى وتحديدًا جديدين بعد ١١ أيلول/ سبتمبر.

هابرماس: كان الفِعل الفظيع هو نفسه جديدًا. ولا أقصد هنا فحسب الفِعل الانتحاري الذي قام به مختطفو الطائرات، الذين حوَّلوا طائرات مليئة بالوقود، بما فيها من رهائن، إلى قنابل حيَّة، كما أنني لا أقصد العدد الهائل من الضحايا ومدى المأساة التي خلّفها الدمار فحسب، بل إن ما كان جديدًا هو القوَّة الرمزية للأهداف التي هوجمت. فالمهاجمون لم يتسببوا في الانهيار المادي للبناءين الشاهقين في منهاتن فحسب، بل حطّموا أيضًا أيقونة من أيقونات البيت الأميركي. ومع جَيَشان النزعة الوطنية التي تلت الأحداث فقط، كان في استطاعة المرء أن يدرك الأهمية المركزية للبرجين في مخيلة الشعب الأميركي، بصورتهما التي لا يمكن أن يعوض عنهما شيء آخر في سماء منهاتن، وبتجسيدهما الكبير للقوة الاقتصادية وإسقاطاتها المستقبلية. كما كان حضور الكاميرات ووسائل الإعلام، التي جعلتْ من حدث محليّ حدثًا عالميًا في اللحظة، بجعل جميع سكان المعمورة شهود عيان مذهولين، شيئًا جديدًا كذلك. ربما يُمكن أن يُطلق على ١١ أيلول/ سبتمبر أول حدثٍ تاريخي عالمي بالمعنى الدقيق للكلمة: الصدمة، الانفجار، الانهيار البطيء، الذي لم يكن إخراجًا هوليوديًا، بل، بالأحرى، حقيقة تقشعر لها الأبدان. لقد وقع هذا كله حرفيًا أمام جمهور العالم الذي غدا «شاهد عيان كونيًّا». الإله وحده يعلم ما

عاشه صديقي وزميلي الذي يقيم في دوين ستريت وهو يرى المشهد الحي، من على سطح منزله، الذي يبعد بضع بنايات فحسب عن برجي التجارة العالمية، مشهد الطائرة الثانية، وهي تنفجر في الطوابق العليا من البرج. لا شك في أنه كان شيئًا مختلفًا تمامًا عمَّا عشته أنا في ألمانيا أمام شاشة التلفزيون، مع أننا شاهدنا الحدث نفسه.

بالتأكيد ليس ثمة تفسير بذاته يمكن أن تقدمه ملاحظة حدث فريد كهذا، يشرح لماذا كان على الإرهاب نفسه أن يأخذ صفة جديدة. من هذا المنظور، يبدو لي أن هناك عاملًا أوليًا وثيق الصلة بموضوع الإرهاب: وهو أنه لا يمكن للمرء أبدًا أن يعرف بصورة فعليّة من هو العدو. فشخصية أسامة بن لادن تبدو كأنها تقوم، بالأحرى، بوظيفة البديل الذي يُستدعى عند الحاجة. لو قارنّا الإرهابيين الجدد بالمحاربين الأنصار، أو بمن اصطُلِحَ على تسميتهم الإرهابيين في إسرائيل، على سبيل المثال، لوجدنا أن هؤلاء الناس يقاتلون غالبًا بأسلوب غير مركزيّ، وفي وحدات مستقلة صغيرة كذلك. في هذه الحالات أيضًا ليس هناك تركيز في القوى أو تنظيم مركزي، الأمر الذي يجعل منهم أهدافًا صعبة. إلا أن المحاربين الأنصار يقاتلون على أرضٍ معروفة، ولهم أهداف سياسية معلنة، منها الاستيلاء على السلطة، وهذا هو ما يميزهم من الإرهابيين المتفرقين حول العالَم، والمنظَّمين في شبكات على طريقة المخابرات، والمجيزين لدوافعهم الدينية من النوع الأصولي أن تفصح عن نفسها، وهكذا فهم لا يتّبعون مخططًا يتجاوز هندسة التدمير وعدم الاستقرار. إن الإرهاب الذي نربطه، موقتًا، باسم «القاعدة» يجعل من تحديد هويَّة الخصم ومن أي تقييم واقعي لخطره أمرًا مستحيلًا. هذا التجريد هو ما يمنح الإرهاب خاصية جديدة.

لا شك في أن بقاء الخطر مجهولًا ينتمي إلى جوهر الإرهاب. ولكن السيناريوات المتعلقة بهجمات بيولوجية أو كيماوية، وصفتها وسائل الإعلام الأميركية بالتفصيل، في الشهور التي تلت ١١ أيلول/ سبتمبر، والتنظيرات في شأن الأنواع المتعددة من الإرهاب النووي، تفضح عجز الحكومة عن تحديد أهمية الخطر، على الأقل، ولن يعلم المرء أبدًا ما إذا كان هناك شيء من هذا. يعرف الناس في إسرائيل، على الأقل، على أي وتيرة تجرى الأمور، وما الذي يمكن أن

يحصل لهم إن استقلوا حافلة، أو ذهبوا إلى أحد المجمعات أو إلى الديسكو أو أي مكان عام، في حين لا يستطيع المرء في الولايات المتحدة الأميركية، أو في أوروبا، أن يحصر حدود الخطر؛ إذ ليس هنالك من طريقة واقعية لتقييم نمط الخطر أو عظمته أو احتماله، وليس من وسيلة لتحديد المناطق الممكن استهدافها.

إن ذلك يقود الأمّة المهدَّدة، التي لا يمكن لها أن تقوم برد فعل على مثل هذه الأخطار المجهولة، إلا عبر القنوات الإدارية، إلى الموقف المحرج بحق، والمتمثل في إفراطها المحتمل بردود فعلها. هكذا، وبسبب عدم كفاية مستوى الاستخبارات السرية، تظل الدولة غير قادرة على معرفة حقيقة ما إذا كانت قد أفرطت في رد الفعل أم لا. لهذا فهي معرّضة، بسبب عدم كفاية مصادرها، لخطر فقدان شرعيتها على المستويين: الوطني والدولي؛ الأول، بسبب عسكرة الإجراءات الأمنية التي تعرِّض الدولة الدستورية للخطر. والثاني، بسبب حشدها غير المناسب، وغير المجدي، معًا، لتفوّقها التكنولوجي والعسكري. بدوافع مفضوحة، قام وزير الدفاع الأميركي دونالد رامسفلد بالتحذير مجددًا من تهديدات إرهابية غير محددة، في مؤتمر حلف الناتو في بروكسل، منتصف كانون الأول/ ديسمبر [٢٠٠١]: «عندما ننظر إلى الدمار الذي ألحقوه بالولايات المتحدة الأميركية، نتخيل ما يمكن أن يفعلوه بنيويورك أو بلندن أو بباريس أو ببرلين بالأسلحة الكيماوية أو البيولوجية»[٤]. بشكل مختلف تمامًا عن هذا، أخذت حكومة الولايات المتحدة الأميركية جملة إجراءات ضرورية وحكيمة، ولكن تأثيرها لا يكون إلا على المدى الطويل؛ فقد عَمِلتْ، بعد الهجوم، على تكوين ائتلاف من مجموعة دول، على النطاق العالمي، هدفه مكافحة الإرهاب، والمراقبة الفعلية لتدفق الأموال المشكوك فيها، وربطها بمؤسسات البنك الدولي، وعلى تكوين شبكة معلومات ذات صلة بموضوع الإرهاب في متناول وكالات الاستخبارات الدولية، والتنسيق كذلك، على مستوى العالَم، في تبادل التحقيقات البوليسية.

بورادوري: قلتَ إن المثقف شخصية لها ميزات تاريخية محددة، متضافرة مع التاريخ الأوروبي والقرن التاسع عشر وفجر الحداثة. هل يقوم المثقف بدور في السياق التاريخي الراهن؟

---

(٤) انظر: *Süddeutsche Zeitung*, 19/12/2001 (GB).

هابرماس: قد لا أقول هذا، فالكُتّاب والفلاسفة والفنانون، والطلاب الذين يدرسون العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، والذين يتكلمون في مناسبات أخرى، قد فعلوا الشيء نفسه هذه المرّة أيضًا. لقد كان هناك، كالمعتاد، حجج مؤيدة وحجج معارضة، والأصوات الهادرة نفسها، مع ذلك الاختلاف القومي المألوف في الأُسلوب، والصدى الشعبي. لم يختلف أمر المثقف هذه المرَّة كثيرًا عمَّا كان عليه في حرب الخليج وفي حرب كوسوفو. ربما سُمِعَت الأصوات الأميركية هذه المرَّة على نحوٍ أسرع وأعلى ممّا هو مألوف، وكانت، في نهاية الأمر، أكثر ولاءً للإدارة الأميركية، وأكثر وطنية على نحو ما. فمن جهة، يبدو أنه حتى اليساريون الأحرار متفقون، في هذه اللحظة، مع سياسة جورج بوش. وإذا ما فهمتُ جيدًا، فإن مواقف ريتشارد رورتي(*) المعلنة لا تشذ عن هذه القاعدة كليًا. من جهة أُخرى، لم ينطلق نُقّاد العملية العسكرية في أفغانستان في نقدهم إلا من التخمينات الزائفة للتقديرات البراغماتية لفرص نجاح تلك العملية. ليس المطلوب، في هذا النوع من المسائل، معرفة أنثروبولوجية ـ تاريخية تخصصية فحسب، بل خبرات عسكرية وجيوسياسية أيضًا. أنا لا أشترك هنا في التحامل على ما هو ثقافي، بالنظر إلى ما يعوز المثقف دائمًا من خبرات عملية مطلوبة، ولكن إذا لم يكن المرء اقتصاديًا، بمعنى الكلمة، فإنه سيمتنع عن محاكمة التطورات الاقتصادية المعقدة. وهكذا، لو أخذنا المسائل العسكرية فإننا سنجد، بوضوح، أن المثقفين لا يتصرفون إلا وفق الاستراتيجيات النظرية غير العملية.

بورادوري: دافعتَ في حديثكَ في كنيسة بولسكريتشه (فرانكفورت، تشرين الأول أكتوبر/ ٢٠٠١)(٥) عن أن الأصولية ظاهرة حديثة تحديدًا. كيف تفسِّر ذلك؟

(*) يُصرِّح ريتشارد رورتي في فرانكفورتر روندشاو (*Frankfurter Rundschau*) الصادرة بتاريخ ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١ بالقول: «لو كنتُ رئيس الولايات المتحدة الأميركية لربما كنتُ سأعتبر أيضًا أنه من الضروري قصف أفغانستان». هذا الاستشهاد غير موجود في الطبعة الأميركية، وقد أخذتُه عن النص الفرنسي المترجم عن الألمانية. انظر: Jacques Derrida et Jürgen Habermas, *Le Concept du 11 Septembre: Dialogues à New-York, Octobre-Décembre 2001 avec Giovanna Borradori*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme; trad. de l'anglais (États-Unis) par Sylvette Gleize, la philosophie en effet (Paris: Galilée, 2004), p. 60.

(٥) المقصود هنا الكلمة التي ألقاها هابرماس في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١ بمناسبة حصوله على جائزة السلام في كنيسة بولسكريتشه في فرانكفورت، والتي تمنحها الجمعية الألمانية لدور النشر =

هابرماس: هذا يتوقف طبعًا على كيفية استخدام المرء لهذا الاصطلاح. و«الأصولي» لـه وقـع انتقاصي مـن الأصولية. نحن نسـتخدم هذا الحكـم [الأصوليـة] لوصف ذهنية خاصة ذات موقف متصلب، تصرُّ على فرض قناعاتها وأسبابها، ولو كانت بعيدة عن أن تكون مقبولة عقليًا. وهذا ينطبق، بوجه خاص، على القناعات الدينية. بالتأكيد، علينا ألا نخلط هنا بين الأصولية والدوغمائية أو الأرثوذكسية. فكل مذهب ديني يقوم على جوهر عقائـدي للإيمـان. فـي بعـض الأحيان تكـون هنا كسُـلطة، مثل البابـا أو رعايا الكنيسـة الرومانيـة، تُحـدد مـا هي التأويـلات التي انحرفت عن هـذه العقيدة، ومـن ثم، عن هذه الأرثوذكسـية. تقترب مثل هذه الأرثوذكسـية من الأصولية ما إن يتجاهل حرَّاس الإيمان الصحيح وممثلوه الوضع المعرفي للمجتمع التعددي، ويؤكدون، حتى عن طريق العنف، صفة الإلزام الكونية لمذهبهم، وضرورة الاعتراف السياسي به.

إذا كانـت التعاليـم النبوية(*) قد مثَّلـتْ ديانات عالَمية حتـى قدوم الحداثة، فذلك لأن انتشـار هذه التعاليم كان يتناسب مع الآفاق المعرفية للإمبراطوريات التوسـعية، التي كانت تبدو من داخلها كعوالـم اشـتملت على كل شـيء. كانت هـذه الإمبراطوريات القديمـة تُعدّ «كونية» بقدر ما كانت المسـاحة التي تنتشـر عليها غير مُحدَّدة؛ فبحكم نزوع تلك الإمبراطوريات إلى التوسع، لم تكن ذات حـدود واضحـة يمكن تحديد مركز وأطراف فيها. كان لمثـل هذه «الكونية» أن زوَّدت الأديـان العالمية بخلفية ملائمة لدعواها بامتلاك الحقيقة واحتكارها. أمّا اليوم، مع انفتاح العالَم، وفي ظل الشروط الحديثة للتنامي المتسارع في التعقيد، لـم يعد من الممكن الدفاع بسـذاجة عن احتـكار أحد المعتقدات للحقيقة. كان لعلمنـة المجتمـع في أوروبا وانفصـال مرجعيات الاعتراف المسـيحي أن أُجبِر الاعتقاد الديني فيها على أن يتفكَّر في موقعه الذي لم يعد مقصورًا عليه، ضمن

= والمكتبـات. كان من المفـروض أن يكون موضـوع الكلمة عـن البيوتكنولوجي، ولكن، بمـا أن الكلمة أُلقيت بعد شـهر من هجمات ١١ أيلول / سـبتمبر، فقد أطَّر هابرماس الموضوع الأصلي بالمسألة الأهم، التي هـي التنافس بين ما سـمَّاه «العلم المنظَّم» و«الديـن المنظَّم»: «فإذا كان الأول يخشـى من الظلامية ومن إحياء شكوكها المتوارثة ضد العلم، فإن الآخر يتهم إيمان العلم بالتقدم بأنه نزعة طبيعية فجة، تدمِّر السـلوك الأخلاقـي. ولكن بعـد ١١ أيلول / سـبتمبر، أخذ التوتـر بين المجتمـع المعلمـن والدين يتفجر بطريقة مختلفة تمامًا». انظر: *Süddeutsche Zeitung*, 15/10/2001 (GB).

(*) كتعاليـم كونفوشـيوس ولاو تسـيو في الصيـن، وتعاليـم بوذا فـي الهند، وزرادشـت في بلاد فارس، والديانات النبوية في فلسـطين، والفلسـفات والتراجيدية الإغريقية. انظـر: Derrida et Habermas, p. 62.

عالم تتشارك فيه أديان أُخرى، ومحدد بمعرفة علمية دنيوية. من الواضح أن وعي المرء ما آل إليه موقفه الشخصي من نسبية، بعد أن فقد صفة الإطلاق، على نحوٍ مزدوج، لا يعني أبدًا أن معتقدات المرء الشخصية أصبحت نسبية في الوقت نفسه؛ فبتأمل الدين الحديث لنفسه، تعلّم أن يرى ذاته من خلال عيون الآخرين، وكان لمثل هذا الانجاز تضمينات سياسية مهمة، فقد أدرك المؤمنون، من حينها، لماذا كان عليهم أن يتخلّوا عن العنف، بوجه عام، وأن يمتنعوا عن استخدام سلطة الدولة، بوجه خاص، لفرض مطالبهم الدينية. لقد جعل هذا الاقتحام المعرفي من التسامح الديني ومن الانفصال بين الدولة والكنيسة أمرًا ممكنًا للمرّة الأولى. أمّا عندما يرفض نظام معاصر، مثل إيران، إقامة مثل هذا الانفصال بين الدين والدولة، أو عندما تسعى مجموعات تستوحي الدين إلى إعادة تشييد حكومة دينية إسلامية، فإننا نعدّ ذلك أصولية. أود أن أوَضِّح ملامح مثل هذه الذهنية المتصلبة، بمصطلحات الكبت الناتج من التنافر المعرفي الكبير: في ظل الشروط النسبية للمعرفة العلمية وتعددية المنظورات الدينية، يظهر الكبت، بفقدان براءة الموقف الإبستيمولوجي لمنظور عالَم كان كامل التأطير، عندها تأخذ العودة إلى حصرية المواقف الإيمانية ما قبل الحديثة بالانتشار. تؤدي هذه المواقف الإيمانية إلى نشاز معرفيٍّ يستحوذ على الانتباه؛ إذ إن ظروف الحياة المعقّدة في المجتمعات ذات التعددية لا تتناسب معياريًا إلا مع كونيّة مضبوطة، تساوي بين الجميع، أكان الشخص كاثوليكيًا أم بروتستانتيًا أم مسلمًا أم يهوديًا أم هندوسيًا أم بوذيًا، مؤمنًا كان أو غير مؤمن.

بورادوري: كيف تختلف الأصولية الإسلامية، التي نراها اليوم، عن الاتجاهات والممارسات الأصولية الباكرة، مثل مطاردة الساحرات(*) التي كانت سائدة في بداية العصر الحديث؟

(*) مطاردة الساحرات: هي عملية مطاردة واضطهاد الأشخاص الذين كان يُشتبه بأنهم يمارسون السحر. وقد بدأتها الكنيسة الكاثوليكية التي أرادت فرض رقابة مُطلقة، باسم الدين، لا على الجوانب الدينية فحسب وإنما على أساليب العيش في المجتمع أيضًا. ما لبثتْ هذه الملاحقة أن تحوَّلتْ إلى عمليات تنكيل، تقتصر على النساء اللواتي يُشتبه بمزاولتهن السحر، وغالبًا ما انطوت على ذعر أخلاقي وهستيريا جماعية وإعدامات بلا محاكمة. مارست الكنيسة الكاثوليكية هذه العملية ابتداءً من القرن الثاني عشر، واستمرَّت حتى نهاية القرن الثامن عشر. وكانت هذه الملاحقات تستعر أحيانًا، وتهدأ أحيانًا أخرى، على امتداد تلك الحقبة التي عرفت أيضًا الإصلاح الديني وحرب الثلاثين عامًا.

هابرماس: من المحتمل أن يكون هناك باعث ما يربط بين كلتا الظاهرتين اللتين ذكرتِ، يُسمى ردة الفعل الدفاعية على الخوف من الاقتلاع العنيف من أنماط الحياة التقليدية. ربما ولَّدَتْ بوادر عملية التحديث السياسية والاقتصادية، في بداية العصر الحديث، نوعًا من الخوف في بعض مناطق أوروبا، ولكننا نجد أنفسنا اليوم مع عولمة الأسواق، بخاصة الأسواق المالية، ومع انتشار الاستثمارات الأجنبية المباشرة، أمام مرحلة مختلفة كل الاختلاف، بلا شك، عن تلك المرحلة السابقة. هكذا تبدو الأشياء أكثر اختلافًا اليوم مع انقسام المجتمع العالمي إلى دول منتصرة وأُخرى مستفيدة وثالثة مهزومة. وبالنسبة إلى العالم العربي، تظهر الولايات المتحدة، بما هي القوَّة المحرِّكة للتحديث الرأسمالي، ونتيجةً لتقدّمها المتسارع، الذي لا يمكن بلوغه، ولتفوّقها التكنولوجي والاقتصادي والسياسي والعسكري الساحق، بوصفها إذلالًا لوعي هذا العالم، بما هو عليه من تأخر، وتُقدِّم له، في الوقت نفسه، مثالًا يثير إعجابه على نحوٍ سرّي. هكذا يُضَحّى بالغرب برمّته، كبش فداء، لجميع تجارب الضياع الفعلية التي حاقت بالعالم العربي، وهي التجارب التي يعانيها شعب انتُزِع من تقاليده الثقافية، خلال سيرورة التعولم المتسارعة. لقد عاشت أوروبا سيرورة التدمير الإنتاجي في ظل ظروف أفضل من بقية المناطق، التي لا تَعِدُ هذه السيرورة فيها بتقديم تعويض عن الآلام الناتجة من انحلال أنماط الحياة المألوفة. وهكذا، فإن هذه المناطق تشعر بأن مثل هذا التعويض لن يتحقق، ولا حتى مع الأجيال القادمة. أمّا على الصعيد النفسي، فيمكن لنا أن نفهم رد الفعل الدفاعي الذي يتغذى من المصادر الروحية التي تقوم، ضد قوى العلمنة الغربية، بإثارة الكامن الروحي، الذي يبدو أنه لا يمتلك وجودًا فعليًا الآن في حياة الغرب. يحوز الأصولي المستشيط غضبًا، والذي يلجأ إلى جملة عقائد لم تجبرها الحداثة لا على إبراز أي سيرورة تعلم للتأمل الذاتي، ولا على إظهار أي تمييز بين الدين والمعرفة العلمانية والسياسة، يحوز هذا الأصولي على مصداقية ما، وذلك لكونه يتغذى من مرجعية اختفت من حياة الغرب. لا يواجه الغرب المادي الثقافات الأُخرى، التي تُدين بصورتها للأثر الباقي لأحد الأديان العالمية العظيمة، إلا عبر ثقافة الاستهلاك الاستفزازية المُتفِّهة لكل شيء، والتي لا يمكن مقاومتها. يُقدِّم الغرب نفسه بصيغة تخلو من أي نواة معيارية، ومن ثم، فإن اهتمامه بحقوق الإنسان لا يعني، في الحقيقة، إلا حرصه على فتح أسواق حرَّة

جديدة. وكما يفعل في بلدان الغرب نفسها، فإنه يُطلق يد المحافظين الجدد في تقسيم العمل بين الأصولية الدينية وعلمنة مستنفدة ومفرغة من محتواها.

بورادوري: من الناحية الفلسفية، هل تعدّ الإرهاب فعلًا سياسيًا بحتًا؟

هابرماس: ليس بالمعنى الذاتي، الذي كان يمكن لمحمد عطا، المواطن المصري، الذي جاء من هامبورغ، وقاد أول طائرة من الطائرتين اللتين أدتا إلى الكارثة، أن يعطي كإجابة سياسيّة عنه. لا شك في أن النزعة الأصولية الإسلامية اليوم تمثّل غطاءً للدوافع السياسية أيضًا، وليس علينا حقًّا أن نتغاضى عن مثل تلك الدوافع التي نواجهها بصيغ التعصب الديني. يُفَسِّرُ هذا حقيقة أن بعض الإرهابيين الذين شرعوا في «حرب مقدّسة» كانوا قوميين علمانيين، قبل بضعة أعوام خَلتْ. إذا ما نظر المرء إلى سيرة حياة هؤلاء الإرهابيين، فإنه ربما يجد أن خيبة الأمل من الأنظمة الوطنية الحاكمة ساهمت في جعل الدين يُقدِّم اليوم، من الناحية الذاتية، لغة جديدة أكثر إقناعًا من التوجهات السياسية القديمة.

بورادوري: كيف يمكن أن تُعرِّف الإرهاب حقًّا؟ وهل يمكن أن يكون هناك تمييز ذو دلالة بين الإرهاب القومي أو الدولي أو حتى العالمي؟

هابرماس: يظل الإرهاب الفلسطيني إرهابًا من الطراز القديم، بأحد المعاني، فهو يتمحور حول القتل وإبادة الأعداء، ولا يستثني النساء والأطفال، حياة في مقابل حياة أُخرى، وهذا ما يجعله مُختلفًا عن الإرهاب الذي يظهر في صيغة شبه عسكرية، في معارك حرب العصابات التي ميّزت الكثير من حركات التحرر الوطني، في النصف الثاني من القرن العشرين(*)، والتي تترك طابعها اليوم على

(*) يرى هابرماس في العمليات الفلسطينية إذًا حالة من حالات الإرهاب الأعمى، بقصد الثأر وتدمير الآخر، ثم يجردها من بُعدها الوطني؛ إذ لا يعتبرها حركة من حركات التحرر الوطني التي طبعت بطابعها النصف الثاني من القرن العشرين. حسنٌ، ولكنه، لا يُدين إسرائيل بكلمة واحدة حول إرهاب الدولة الذي تمارسه بحق الشعب الفلسطيني الأعزل! فالإرهاب لديه ثلاثة أنواع: فلسطيني وشبه عسكري وعالمي. أمّا الإسرائيليون، فهم مجرد شعب وديع ابتلي بلعنة الإرهاب أيًا كان. في الحقيقة، إن ردة فعل هابرماس على النازية جعلته يتطرف في موقفه السياسي. بمعنى آخر، جعلته ردة فعله على المحارق والمذابح التي تعرض لها اليهود، في ظل الحكم النازي الألماني، ملكيًا أكثر من الملك، أي مدافعًا عن المسألة اليهودية أكثر من اليهود أنفسهم. وهذا شيء يمكن تصوره في إطار المركزية الأوروبية التي لا يخرج عنها تفكير هابرماس، لهذا نراه يصمت كليًا عن المذابح وأعمال القتل التي تقوم بها دولة إسرائيل بحق الفلسطينيين، ولا يعني هذا الكلام أن لهابرماس مواقف معادية للعرب =

نضـال الشيشـان مـن أجل الاسـتقلال مثـلًا. على خلاف هذيـن النمطيـن، يحمل الإرهـاب العالمي، الذي بلـغ أوجَه في هجمات ١١ أيلول/ سـبتمبر آثارًا فوضوية لتمرد عاجز موجّه ضد عدو لا يمكن قهره، بأي معنى من المعاني الواقعية. النتيجة الوحيـدة التي يمكن لهـذا الإرهاب الحصول عليها هي صدم الحكومة والسـكان وإنذارهم. وبكلام تقني، تُقدِّم الحساسـية العالية لمجتمعاتنـا الغربية المعقدة تجاه الحـوادث والصدمـات، فرصًا مثالية للإرهابييـن بالتأكيد ليُحدِثوا خللًا سـريعًا في الفعاليات العادية، يمكن له أن يُسـبب أضرارًا مُعتَبَـرة بتكلفة ضئيلة. يُعدُّ الإرهاب العالمـي متطرفًا لسـببين: أولهما، غيـاب أهدافه الواقعية، والثاني، اسـتغلاله الوقح لهشاشة الأنظمة المعقدة.

بـورادوري: هـل يجب تمييـز الإرهاب عـن الجريمة العاديـة وعن أنماط العنف الأُخرى؟

هابرمـاس: نعم ولا. من وجهة النظـر الأخلاقية، لا تبرير لأفعال الإرهاب مهما كان الدافع أو الحالة التي ارتكبت فيها. لا شيء «يُجيز» القتل أو تعذيب الآخرين لغايات محض شـخصية. كل عملية قتل واحدة هي إفراط في القتل، ومـع ذلـك، فقد حـلَّ الإرهـاب تاريخيًا في فئـة أُخـرى مختلفة عـن الجرائم المتعلقـة بمحكمة الجنايات. يختلف الإرهاب عـن الجريمة الخاصة؛ ولذلك يسـتحق اهتمامًا شعبيًا، ويتطلب نوعًا مختلفًا من التحليلات عن تلك المتعلّقة

= تقوم بهـا دولة إسـرائيل بحق الفلسـطينيين، ولا يعني هـذا الـكلام أن لهابرماس مواقـف معادية للعرب عمومًا. لقد انتبه إدوارد سـعيد إلى الخطر الذي تمارسـه المركزية الأوروبية فـي منع مفكري الغرب من رؤية حالة المقاومة التي تبديها بلدان العالَم الثالث المُسـتعمَرة للهيمنة الإمبريالية والثقافية التي يمارسها الغرب. يتحدث سـعيد عن هذه الظاهرة عند مدرسـة فرانكفورت، وبالأخص عند هابرماس، حين يقول في كتابه الثقافة والإمبريالية: «إن الكثير من الماركسيات الغربية متعامية، في دراساتها الجمالية والثقافية، على نحو متماثل، عن مسألة الإمبريالية. فعلى الرغم من النظرة الثاقبة والأصيلة للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت حـول العلاقة بين الهيمنة والمجتمـع الحديث، وفرص التحرر عبر الفـن بوصفه نقدًا، فإنها صامتـة، على نحوٍ مذهـل، عن النظريـة العرقية، وعـن مقاومة الإمبرياليـة، وعن ممارسـة المعارضة في الإمبراطوريـة». وهنـاك أيضًا الخوف مـن تأويل ذلك الصمت على أنه سـهو غير مقصـود، فها هو اليوم موجه مدرسـة فرانكفورت، المنظِّـر يورغن هابرماس، يشـرح في أحد لقاءاته الصحافيـة أن الصمت هو امتناع عن التشـاور: لا، بل إنه يقول: «ليس لدينا شـيء لنقوله في الحقيقة حـول الصراع ضد الإمبريالية وضـد البرجوازية في العالم الثالـث»، ولو أنه يضيف «أنا على وعي بحقيقـة أن هذه وجهة نظر محدودة للمركزيـة الأوروبيـة». انظـر: Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), p. 336.

بالقتل بدافع الغيرة مثلًا، ولو كان الأمر غير ذلك لما كان هناك من داعٍ لإجراء هذا الحوار. يصبح الفارق بين الإرهاب السياسي والجريمة العادية واضحًا في أثناء تغيّر الأنظمة؛ إذ يستولي إرهابيو الماضي على الحكم، ويصبحون الممثّلين المحترمين لبلدانهم. في حالات انتقالٍ سياسيٍ كهذه، لا يمكن أن يؤمل شيء بالتأكيد، اللهم إلا من إرهابيين ساعين وراء أهداف سياسية بأسلوب واقعي، وقادرين على انتزاع شيء من الشرعية، على الأقل، بالنظر إلى أفعالهم الإجرامية في الماضي، وذلك بالتعهد علنًا بالقضاء على الظلم. مع ذلك، فإنني لا أستطيع أن أتخيل الآن أن تغدو جريمة ١١ أيلول/ سبتمبر الرهيبة فعلًا سياسيًا مفهومًا أو مقبولًا، على أي وجه، في يومٍ من الأيام.

بورادوري: هل تعتقد أنه من الجيد تأويل ١١ أيلول/ سبتمبر بأنه إعلان حرب؟

هابرماس: مع أن مصطلح «الحرب» هو أقل تضليلًا، وأقل من «الحرب الصليبية» إثارة للجدل أخلاقيًا، فإنني أعتبر قرار جورج بوش بالدعوة إلى «حرب على الإرهاب» خطأً جديًا، على المستويين: المعياري والبراغماتي. فعلى الصعيد المعياري، يكون قد رفع من شأن هؤلاء المجرمين إلى مصاف أعداء في الحرب، وعلى الصعيد البراغماتي، لا نستطيع أن نقود حربًا ـ إذا كان مصطلح «الحرب» لا يزال يحتفظ بمعنى معيّن ـ على «شبكة» ليس لها مكان محدد.

بورادوري: إذا كان الغرب يريد أن يطوِّر حساسية أكبر، وأن يتبنّى المزيد من النقد الذاتي، في تعاطيه مع الثقافات الأخرى، فماذا عليه أن يفعل ليسلك هذا السبيل؟ لقد ربطتَ فلسفيًا بين تلك الصلة المتبادلة بين «الترجمة» و«البحث عن لغة مشتركة». هل يمكن لهذا أن يكون مفتاحًا لتوجّه سياسي جديد؟

هابرماس: منذ ١١ أيلول/ سبتمبر وأنا أتساءل عمّا إذا كان مصطلح «الفعل التواصلي» الذي طوّرته في نظريتي(*) هو في طريقه إلى أن يفقد اعتباره كليًا،

(*) تُعتبر نظرية الفعل التواصلي (Theory of Communicative Action) العمل الرئيس والأضخم لهابرماس؛ فقد صدرت في مجلدين عام ١٩٨١ في ألمانيا. وقد حاول هابرماس، من خلال هذه النظرية، إعادة بناء مفهوم للعقل، يقوم على تحرير الطاقة العقلانية الكامنة في لغة التواصل اليومي بين أفراد المجتمع. وهو يزعم أن مثل هذا العقل التواصلي هو الكامن الاحتياطي الوحيد لعقلٍ لا يتمركز على ذاته، كما هي حال العقل الميتافيزيقي، وهو البديل الأخلاقي عن العقل الأداتي الذي انحرف عن منطلقاته التي بُني عليها مع عصر التنوير، موسّعًا الهوة ما بين العلم والأخلاق، بعد أن صار عقلًا =

فـي ضوء هـذا الحـدث. إننا نعيـش، نحن فـي الغرب، فـي مجتمعات سـالمة ومرفَّهة، ومع ذلك، فإنها تحتوي على عنف بنيوي اعتدنا عليه إلى حدٍّ ما، وهو عنف يقوم على عدم المساواة الاجتماعية التي لا ترحم، وعلى التمييز المهين، وعلـى الإفقار والتهميـش. وبتحديد أكثر، بمـا أن علاقاتنـا الاجتماعية مختَرَقة بالعنـف وبالأفعـال الاسـتراتيجية وبالتلاعـب، فإنـه يجـب علينـا عـدم تجاهل حقيقتيـن اثنتيـن أخرييـن: فمـن جهـة أولـى، تسـتند ممارسـتنا لحياتنـا اليومية المشتركة مع الآخرين إلى قاعدة صلبة من القناعات القائمة على خلفية مشتركة،

= تكنولوجيًـا أداتيًـا مصلحيًا، ينتج الأسـلحة ووسـائل التدمير والأنظمة الفاشـية. وباختصار تقـوم النظرية التواصليـة على أن مفهوم الحقيقـة الكونية التي كانت تضمنها الأسـطورة أو الدين قـد اختفى، مع بداية الحداثـة، وقد أدى هذا إلى تعدد مناظير الحقيقة التي أصبحت نسـبية. ليسـت الحقيقـة (الأخلاقية)، في نظر هابرماس، شـيئًا يمكن اكتشـافه مع الزمن، بفضل تطـور أدوات المعرفة وتقدّم وسـائل البحث، كما أنها ليسـت حقيقة دينية على الإنسـان أن يسـلِّم بهـا كما هي، وهي ليسـت حقيقة الأقوى الـذي يخلقها ويفرضهـا على الآخرين، على طريقة نيتشـه الذي رفض وجود حقيقة واقعية يمكن اكتشـافها. إن نسـبية الحقيقة عند هابرمـاس لا تعني عدم وجود حقيقة بالمطلق، ولا تقود إلـى العدمية. فهو يرى أن الحقيقة هي حصيلة نقاش عقلاني حر بين مجموعة من أفراد المجتمع، يهدفون جميعًا إلى توحيد منظوراتهم في الاتفـاق على صيغة معيّنة، يجمعون عليها، تأخذ صفة الحقيقـة التداولية أو التواصلية. يرى هابرماس أن هذا الشكل التداولي التواصلي بين الأفراد الهادفين إلى الاتفاق على صياغات تخص حياتهم ومستقبلهم تحرر تلك الشـحنة العقلانية الكامنة فـي لغة التخاطب اليومي. وبمعنى آخر، لم يعـد العقل جوهرًا فردًا يقوم بذاته، أو ماهية فردية تنتج الأفكار والمفاهيم، كما هي الحال في فلسفة الذات والميتافيزيقا، بل هو معيار كلّيّ (كونيّ) نحدد من خلاله مدى قوة الحجة التي يمكن أن تفرض نفسها في إطار نقاشٍ حر، أي نزيه وهادف. وبكلمة أخرى، يخضع التواصل العقلاني للمناقشـة والتشاور والتداول بين مجموعة أفراد ذوي نية سليمة، يسعون إلى التفاهم وتوحيد منظوراتهم، وذلك على خلفية عالمهم المعيش الذي يوحّد تصوراتهم وأهدافهم. أمّا المسائل غير القابلة للنقاش تواصليًا، فإنها تُعبِّر عن نفسـها بصيغة تواصلٍ مشوَّه ومنحرف ينتهي إلى العنف وإكراه الآخر، من وجهة نظر هابرماس. أدرك أنني مسختُ، في هذه العجالة، نظرية هابرماس هذه، ولكن حسبي عذرًا أنني أحاول تبسيط نظرية قاربت الألف صفحة في بضعة أسطر. إن نظريـة هابرماس في الفعل التواصلي هي محاولة جديدة من محاولات الفلسـفة الألمانية، لردم الهوّة بين الفلسـفة والعامّة، أي بين الفلسـفة العصية المنال والقابعة في برجها العاجـي والناس العاديين الذين يعيشـون حياة يومية بعيدة عن التأمـل النظري أو صوغ الفكـر المفاهيمي. بقي أن أقـول إن نظرية الفعل التواصلي هي نظرية بسـيطة بقدر ما هي معقدّة؛ فهي تحاول أن تنشـئ نظرية اجتماعية، على أسـاس لغة الـكلام اليومية العادية، معتمـدةً في ذلك على مجموعـة متداخلة من المناهج، كنظريـات علم الاجتماع لماكـس فيبر وتالكوت بارسونز وجورج هيربرت ميد... إلخ. وعلى الأنثروبولوجيا واللسانيات والنظرية النقدية. وعلى الشـخص أن يتبع هابرماس حتى آخر الخط، ليفهم ما يريد قوله. كما أنها نظرية لا يمكن أن تُفهَـم إلا في إطـار مجتمعـات ديمقراطيـة، تعددية وما بعد رأسـمالية شـديدة التعقيـد كالمجتمعات الغربية.

ومـن الحقائـق الثقافية البديهيـة، ومن التطلعـات المتبادلة. في هذا المسـتوى، ننسق أفعالنا عبر ألعاب الكلام العادية وعبر ادعاءات الحقيقة(*) التي يرفعها كل شخص مطالبًا بها الآخر، والتي نعترف بها ضمنيًا، على أقل تقدير، ضمن نطاق الفضـاء العام(**) القائم على المفاضلة بين الحجج الأقوى والأضعف. من جهةٍ ثانيـة، تنشـأ النزاعـات بيننا من التواصل المشـوَّه، ومن سـوء الفهـم، ومن عدم

(*) Validity Claims، ويمكـن ترجمتهـا بادعـاءات الصلاحيـة أو ادعـاءات الصـدق أو ادعـاءات الحقيقة: نميز في المنطق قضايا صحيحة منطقيًا، ولكنها غير حقيقية أو غير واقعية. يستعير هابرماس من المنطـق اللاصوري لسـتيفن تولمين (Stephen Toulmin) ضرورة اشـتراط امتحان مـدى صلاحية ما يعلنه الشـخص أنه صحيح. وبمـا أن الحقيقة لم تعد واحـدة أو ملكًا لأحد، وفق هابرمـاس، بل هي بالأحرى حصيلة إجماعٍ مشـترك، تغدو الحقيقة المعلنة من قبل الشـخص ادعاءً بقـول الحقيقة، يقوم بالدفاع عنها بالحجـج العقلية أمـام الآخريـن الذين يناقشـونها في مـا بينهم، بقصـد امتحانهـا عبر التـداول والنقاش التواصلي الحر، لمعرفة مدى قابلية تلك الحُجة لأن تفرض نفسها حقيقةً كونيةً.

(**) يُقصـد بـالفضاء العام، من إحدى الجهات، الحيِّز أو المجال أو الميدان العمومي، والمكان الشـعبي الذي يجتمع فيه الناس ليتحـرروا من هموم العمل أو أعباء المنـزل، وليتبادلوا الأحاديث بحرّية بعيدًا من إملاءات رؤسـاء العمـل أو إكراهـات الواجبات الاجتماعية. فـي تلك الفضـاءات العامة، مثل المقاهي والصالونات الأدبية وما شـاكلها، يتداول الناس نقاشـات حول موضوعـات عامة، فتتحرر تلك الموضوعـات التي تهـمّ الجميع من حدود نقاشـات البرلمانـات والأحزاب الرسـمية والنقابات، لتصبح المشـاركة هنا مشاركة شعبية عامة، يخلقها ذلك الفضاء الشـعبي المتحرر الذي توفره مثل هذه الأماكن، فيغـدو المقهى، مثلًا، رمـزًا وموقعًـا «لجماعة، لا تتحـدد العلاقة بين أفرادهـا بقوانين التبعية والسـلطة، ولا بالمصالح الاقتصادية، بل بحالة من التشـارك والإجماع على تجربة واحدة». وبما أن المشـاركة في تلـك الأماكن تكـون متاحة أمام الجميع ليعبّـروا عن آرائهم، كما يريـدون، فإن الفضاء العـام يمثل حيّزًا للعلاقات الديمقراطية ونموذجًا للمجتمع المدني، في مقابل سلطة الدولة الرسمية. ويعني الفضاء العام، مـن جهة أخـرى، «الدعاية» بصـورة جزئيـة، أي بمعناها التشـريعي، لا بالمعنـى الذي تأخـذه اليوم، أي «دعوة» الجميع إلى المشاركة في النقاش حول موضوع عام يهمّ الجميع. وقد نشر هابرماس كتابه الأول عام ١٩٦٢ تحت اسـم التحول البنيوي للفضاء العام، الذي كان في الأصل موضوع أطروحته الثانية لنيل درجة الدكتوراه، قام فيه بتوظيف مصطلح «المشـاركة» في النقاشـات العامة التي كانت تجرى في القرن الثامن عشـر فـي المقاهي الثقافيـة والصالونـات الأدبية، التـي جذبت جمهـورًا عريضًا وخلقـت أنماطًا اجتماعيـة وثقافية جديدة للطبقـة البرجوازية؛ إذ كانت المشـاركة في النقاش تقتضي شـروط تعبير دقيقة جـدًا. كما قام هابرماس بدراسـة تغيّر بنية الفضاء العام، الـذي أنتجت فيه أهم الأفـكار، ابتداءً من عصر التنويـر وصولًا إلـى المجتمعات ما بعد الرأسـمالية، وذلك للبحث في إمكان اسـتعادة مثل ذلك «النمط المثالي للفضاء العام البرجوازي، انطلاقًا من السـياقات التاريخية الخاصة بالتطور الإنكليزي والفرنسـي والألماني في القرن الثامن عشـر وبداية التاسع عشـر». انظر: Jürgen Habermas, «L'Espace public», 30 ans après,» *Quaderni*, vol. 18, no. 18 (Automne 1992), p. 162.

وهكذا لا تعود السياسـة والقـرارات التي تتعلّق بجميع أفراد المجتمع تملى من قبل حاكم يسـتأثر بالقرار، أو حزب حاكم يملي شـروطه على الناس باسـم الناس، بل تصبح السياسة نشاطًا تداوليًا يُسمح فيه بمـكان لـ«الرأي العام» الذي يولد فـي تلك الأماكن الشـعبية، ويخلـق حالةً مـن المقاومة في وجه =

الإدراك، ومن عدم الإخلاص والخداع. وعندما تغدو نتائج هذه الصراعات مؤلمة، بما فيه الكفاية، فإنها تنتهي إلى المحكمة أو إلى عيادات الاستشفاء. يبدأ العنف بتواصل مشوَّه، ثم يقوده انعدام الثقة المتبادل والخارج عن السيطرة إلى انقطاع التواصل. وهكذا إذا بدأ العنف بتواصل مشوَّه فإننا نستطيع، بعد تفجّره، أن نعرف ما الذي انحرف، وما الذي يحتاج إلى الإصلاح.

هذه نظرة شائعة، ومع ذلك، فهي قابلة للتطبيق على الصراعات التي تتحدثين عنها. ولكن الأمر يغدو أشد تعقيدًا، عندما يتعلّق بالثقافات وطُرق الحياة والأمم التي تتباعد مسافات شاسعة في ما بينها، ولذلك هي أكثر غربة إحداها عن الأُخرى، فهي لا يلتقي بعضها بعضًا كما يلتقي أعضاء المجتمع الذين لا يُقصي أحدهم الآخر، إلا إذا كان التواصل مشوَّهًا منهجيًا في ما بينهم، ولنضف إلى ذلك أن قوّة القانون الرادعة للعنف لا تؤدي في العلاقات الدولية إلا دورًا ضعيفًا نسبيًا. أمّا في ما يخص العلاقات الثقافية المتبادلة، فإن النظام الشرعي لا يستطيع أن يفعل أكثر مِن خلق إطار مؤسسي للقاءات الرسمية، كالمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، الذي عُقِدَ في فيينا برعاية الأمم المتحدة.

على الرغم من أهمية الخطابات الثقافية المتبادلة حول التأويلات المتعارضة لحقوق الإنسان، فإن مثل هذه اللقاءات الرسمية لا تستطيع وحدها أن توقف حركة لولب الأفكار المُقَوْلَبَة، في حين يتحقق تغيّر الذهنية المنشود، بالأحرى، من خلال تحسين شروط الحياة، والتخفف الملموس من الضغط

= الهيمنة السياسية الرسمية، وذلك بجعل أفراد الجماعة مواطنين، لا رعايا، لهم مشاريع وقيم وأهداف مشتركة. أخيرًا يعود تعدد هذه المعاني لمفهوم الفضاء العام، عند هابرماس، إلى سببين: أولهما، تطوُّر هذا المفهوم نفسه عند هابرماس. وثانيهما، صعوبة ترجمة الكلمة الألمانية Öffentlichkeit إلى غيرها من اللغات؛ إذ لا تلبي عبارة Public Sphere الإنكليزية أو عبارة l'espace public الفرنسية المعنى الدقيق للكلمة، كما يزعم الشارحون الأجانب لفلسفة هابرماس. في العربية قامت الدكتورة فاطمة الجيوشي بترجمة هذا المصطلح إلى العربية بـ«المجال العام» انظر: يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٥)، ص ٥٥٠.

وقد فعل سعد هجرس الشيء نفسه في ترجمته لكتاب توم بوتومور. أمّا علاء طاهر، فقد ترجمه بـ«الميدان العام». أرى (وقد أكون على خطأ) أن الفضاء العام هو أقل ضررًا بهذا المصطلح، لأن كلمة فضاء توحي بالمكان المفتوح، الذي ليس حكرًا على أحد، ولا يخضع لإملاءات الأقوى، كما توحي بالانفتاح والتحرر من الانغلاق، ولعل هذا ما قصد إليه هابرماس.

والاضطهاد. حين تصبح الثقة قادرة على أن تتطور من خلال ممارسة التواصل اليومي، عندها فحسب، ينتشر تنوير فعال وواضح في وسائل الإعلام والمدارس والبيوت، ويجب أن يحدث ذلك بطريق التأثير في المقدمات الثقافية والسياسية الخاصة.

في سياقٍ كهذا، يغدو النمط المعياري، الذي تُقدِّم فيه الثقافة نفسها في مواجهة الثقافات الأُخرى، ضروريًا لنا نحن أيضًا. في سيرورة مراجعته لصورته الشخصية، قد يستطيع الغرب أن يتعلّم، على سبيل المثال، ما يجب عليه فعله من أجل تغيير سياسته، إذا ما أراد لها أن تبدو قوّة ذات تأثير حضاري. أمّا إذا لم تستطع السياسة تدجين الرأسمالية المنفلتة من الحدود، فلن يكون من الممكن وقف التدمير التراتبي للمجتمع الدولي. بالنظر إلى نتائجها الأكثر تدميرًا، يكون على دينامية الاقتصاد العالمي غير المتكافئة أن تتوازن، وهذا أضعف الإيمان، نظرًا إلى ما تسببه من حرمان وبؤس لمناطقٍ وقارّات بأكملها، وهذا لا يتعلق فقط بالتمييز والإذلال والإساءة للثقافات الأُخرى، فما يُسمّى «صدام الحضارات» (kampf der kulturen) هو البرقع الذي يحجب المصالح الماديّة الحيوية للغرب مثل (الوصول إلى حقول النفط والتزوّد بمصادر الطاقة على سبيل المثال)[٦].

بورادوري: في ضوء ما تطرح، يكون علينا أن نسأل أنفسنا ما إذا كان نموذج الحوار يتناسب أصلًا مع عملية التبادل الثقافي. ولكن، ألم يكن هناك دائمًا في اصطلاحاتنا الخاصة عهد بالعمل على تضامن الثقافات؟

هابرماس: يكشف الشك بتمادينا في مركزيتنا الأوروبية، الذي تثيره الفلسفة التفكيكية دومًا، عن سؤال معكوسٍ، هو: لماذا كان علينا أن نتخلى

---

(٦) يشير هابرماس هنا إلى الجدل الذي افتتحه مقال صموئيل هنتينغتون «صدام الحضارات» المنشور في فورين أفيرز عام ١٩٩٣. تقوم حجة هنتينغتون على أن السياسات العالمية أخذت بإعادة التشكل وفقًا للتوجهات الثقافية. وهكذا لن تقوم صراعات المستقبل على دوافع اقتصادية أو سياسية، بل على اختلاف القيم الثقافية. ويبدو أن «الثقافات» الإسلامية والغربية والآسيوية كانت أكثر الثقافات التي أثارت قلق هنتينغتون. انظر: Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations? The Debate,» *Foreign Affairs*, vol. 73, no. 3 (Summer 1993), and Peter L. Berger and Samuel P. Huntington, eds., *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2002) - (GB).

عن النموذج الهيرمونيوطيقي في الفهم المُمارَس في المحادثات اليومية، والذي تطور بصورة منهجيّة منذ هيمبولت (Humboldt) انطلاقًا مِن ممارسة تفسير النصوص، ما إن نتجاوز حدود ثقافتنا وأُسلوب حياتنا وتقاليدنا الخاصة؟ في كل الحالات يكون على التفسير أن يبني جسرًا بين طرفي الفهم القبلي الهيرمونيوطيقي، لتقليص الهوَّة [بين ثقافة وأُخرى في مثالنا هذا]، بغضّ النظر عمَّا إذا كانت المسافات الثقافية والمكانية للفوارق الدلالية، الموجودة بكل تأكيد، صغيرة أم كبيرة. جميع التفاسير هي ترجمات *in nuce* (باختصار شديد)، وليس من الضروري أن نعود إلى دونالد ديفيدسون لكي نفهم أن فكرة التصور المفاهيمي نفسها، التي تبني عالمًا من بين عدَّة عوالم، خالية كليًّا مِن التناقضات، كما يستطيع المرء أيضًا أن يتبين من حجج هانس جورج غادامر (H. G. Gadamer) أن فكرة عالَم المعاني المحتوي لذاته، والذي لا يمكن مقايسته مع عوالم المعاني الأُخرى، هي مفهوم غير متسق.

وعلى أيّ حال، لا يقود هذا الفهم، بالضرورة، إلى نزعة تمركز عرقيّة. يدافع رورتي وماكنتير (MacIntyre) عن نموذج ينتقل الفهم، وفقًا له، من المختلف إلى المتشابه، وهكذا يصبح التفسير الجذري، استنادًا إليه، إمّا تمثلًا لمقاييسه العقلية الخاصة وإمّا عكسًا(*)، أي تمكين العقلانية من إخضاع مفهوم غريب تمامًا عن العالَم. وهكذا، ليس علينا، وفقًا لهذا الطرح، إلا أن نكونَ قادرين على فهم ما يخضع لإملاءات اللغة وأوامرها التي تفضح العالَم (World Disclosing Language) - . لا يتوافق هذا الوصف، في أحسن الأحوال، إلا مع بدايات التفسير لموقف مضطرب يستدعي مجهودًا هيرمونيوطيقيًا، وينتهي إلى جعل المشاركين يدركون بألم محدودية تأويلاتهم الأولية وطبيعتها الوحيدة الجانب، في حين يجب على أولئك الذين يواجهون صعوبات في الفهم أن يوسِّعوا من أفق منظوراتهم الأصلية خطوة خطوة، وأن يوفّقوا في ما بينها في نهاية المطاف. يستطيع هؤلاء الناس أن ينجحوا في «لأم الآفاق» في ما بينهم،

(*) Conversion، وهو عملية العكس في المنطق، أي استنتاج قضية من قضية أُخرى، بإبدال الموضوع بالمحمول، مع الحفاظ على كيف القضية. وهو يشبه، في هذا السياق، ما كان قد استخدمه الفلاسفة العرب من قياس الغائب على الشاهد، مثل إدراك وجود الله من خلال تأمل العالم الموجود.

بفضل قدرتهم الخاصة على تأدية دور «المتكلم» و«المستمع»(*). يؤدي القيام بهذين الدورين، في أثناء الحوار، إلى إشراك المتحاورين بتناظر أصلي، تتطلبه قاعدة كل موقف حواري. عندما يتعلم شخص يتكلم لغته الأم كيفية استخدام نظام الضمائر الشخصية يكون قد اكتسب بذلك كفاءة تبادل وجهات النظر بين الشخصين الأول والثاني. في أثناء تبادل وجهات النظر بالتحاور يمكن تطوير أُفق مشترك من خلفية الادعاءات التي ينجز فيها كلا الطرفين المتحاورين تفسيرًا يقوم على التشارك التذاوتي، لا على مركزية العِرق أو على فكرة العكس.

يشرح هذا النموذج سبب عدم امتلاك محاولات الفهم حظًا من النجاح، إلا في ظل شروطٍ متماثلة يتم فيها تبادل وجهات النظر. لا شك في أن النيات

(*) على خلفية نظرية الفعل التواصلي الاجتماعية، قام هابرماس بتطوير قواعد أداء معقدة للتواصل بين المتحاورين، كما بنى نظرية أخلاقية في التواصل، شرحها في كتابين: الأول سمَّاه **الأخلاق والتواصل** (١٩٨٣)، والثاني **نحو علم أخلاقي في التواصل** (١٩٩١). ويميز هابرماس بين الأخلاق (Moral) التي تقوم بتطوير المعايير، بإعادة امتحانها نقديًا، وعلم الأخلاق (Ethics) الذي يقوم بتطوير القيم، بامتحانها نقديًا أيضًا. من ضمن تلك القواعد، في النقاش الهادف إلى تكوين رأي مشترك، لا إلى فرض رأي أحد الطرفين على الآخر، يجب على كل شخص أن يكون متكلمًا ومستمعًا على التوالي. فعليه، حين يقوم بدور المتكلم، أن يطرح، بلا تلاعب، قضية لتُمتحن، لا لتلقى على الآخرين. بمعنى آخر، على المتحدث أن يتوقف عن استعراض عضلاته المعرفية والبلاغية، في حين يكتفي الآخر بهز الرأس دلالةً على القبول والإذعان، بل على هذا الشخص الآخر أن يتحول إلى متكلم يطرح قضيته للمناقشة، ويستمع الآخر إليها للتباحث في أمرها. يعتقد هابرماس بأن التزام المتحاورين قواعد الحوار يخلق مساحةً من التفاهم، يستطيع كل متكلم، بفضلها، أن يعبِّر عمَّا يريد، فيُقلص الهوَّة القائمة بين الطرفين أو الأطراف التي تتواصل في ما بينها. يسمي هابرماس هذه العلاقة بين المتكلم والمستمع علاقة بينشخصية (Interpersonal)، وأحيانًا علاقة تذاوتية أو بينذاتية (Intersubjective)، أي علاقة بين ذات وذات أُخرى، لا بين ذات وموضوع. وقد اعتمد هابرماس، في تطوير نظريته الأخلاقية هذه، على الألسنيات المعاصرة وعلم النفس الذي ركَّز على نظريات اللغة، مثل نظرية جان بياجه في تعلم اللغة عند الأطفال. بنظرها إلى الآخر بوصفه ذاتًا، تتشارك في بناء حقيقة العالم الذي يضم تصورات المتحاورين، تتجنب العلاقة التذاوتية التصورات السابقة لذات كانت ترى العالم انطلاقًا من رؤاها الخاصة، وتجعل من حقيقتها حقيقة كونية، قد لا تتفق مع رؤى الآخرين. كما تبتعد هذه النظرية عن الفعل الاستراتيجي الذي يتعامل مع الآخر على أنه موضوع لمصالحنا الخاصة، لا بوصفه ذاتًا تتشارك معنا في بناء تصور للحقيقة، وتختار مقدراتها والمشاريع التي تخص حياتها. أعترفُ مرَّة أُخرى، بأن نظرية هابرماس الأخلاقية صعبة ومعقدة وطوباوية، في كثيرٍ من وجوهها، الأمر الذي عرّضها للكثير من الانتقادات، ولكنها، مع هذا كله، أخذت تحظى باهتمام متزايد في الغرب الذي أفرد الكثير من الدراسات والأطروحات الجامعية لمناقشة هذه النظرية الأخلاقيةُ التواصلية، التي لا تنسب فحسب إلى هابرماس، بل تنسب أيضًا، وإن بشكل مختلف، إلى كارل ـ أوتو آبل، الفيلسوف الألماني المعاصر لهابرماس.

الحسنة وغياب مظاهر العنف من الشروط الضرورية للحوار، ولكن ذلك غير كافٍ، فمن دون بُنى مناسبة للوضع التواصلي متحررة من التشويه، يظل الشك قائمًا في نتائج النقاش التي يمكن أن تكون قد انتُزعت بالإكراه. من الطبيعي أن تسود غالبًا إمكانية وقوع العقل البشري في الخطأ، وهذا أمرٌ لا مناص منه، ويُعبِّر عن نفسه بالانتقائية، وبالحاجة إلى المراجعة وبالتوسع في التفسيرات التي حقّقَتْها. مهما يكن من أمر، فإن مثل هذه الإخفاقات العادية لا يمكن تمييزها، غالبًا، من لحظة العمى الخاصة التي تُدين بتفسيراتها إلى آثار التشابه القسري الذي فرضته إكراهات الجهة الأقوى. ينشأ عن ذلك أن يظل التواصل مبهمًا ومتَّهمًا بالعنف المستتر، ولكن، عندما يغدو التواصل أنطولوجيًا، وعندما لا يبقى فيه «شيء إلا» العنف، فإننا نفقد النقطة الجوهرية القائلة: إن القوَّة النقديّة التي تضع حدًّا للعنف، من دون إعادة إنتاجه في دوائر عنف جديدة، لا تقيم إلا في غاية الفهم المتبادل، وفي توجهاتنا الساعية إلى هذا الهدف.

بورادوري: لقد دفعتنا العولمة إلى إعادة النظر في مفهوم السيادة، في القانون الدولي، كيف ترى دور المنظمات الدولية في علاقتها بذلك؟ هل تؤدي فكرة المواطَنة العالمية، التي هي أحد مُثُل التنوير المركزية، دورًا مُفيدًا في الظروف الحالية؟

هابرماس: أعتقد بأن فكرة كارل شميت[*] الوجودية، التي يتألف «السياسي»، وفقًا لها، من مجرَّد التأكيد الذاتي للهوية الجمعية فوق تعارض الهويات الجمعية الأُخرى، هي فكرة خاطئة وخطِرة، بالنظر إلى نتائجها

(*) كارل شميت (١٨٨٨ - ١٩٨٥) فيلسوف ومُشَرِّع ألماني ومُنظِّر لفلسفة القانون، دَرَس نظرية الدولة والقانون في جامعات برلين وميونخ وستراسبورغ، ثم دَرَّس، بعد ذلك، في جامعتي برلين وبون. انخرط في العمل السياسي في الأعوام الأخيرة لجمهورية فايمار، فشغل فيها منصب مستشار قانوني، ليدخل بعدها في الحزب النازي. منذ أشهره الأولى، تجلّت مواقفه في معاداة الديانة اليهودية من مواقع كاثوليكية، ولكن شميت ابتعد عن الحزب في ما بعد لأسباب متعدِّدة. بعد عام ١٩٣٦ أصبح شميت موضع ريبة من قبل قادة الحزب النازي، فكرَّس جهده عندها للتأليف في الفلسفة السياسية. كانت كتاباته بعد الحرب غامضة، ولكن يمكن أن يُستشفَّ منها حكمه السلبي على مساهمة اليهود في الثقافة الغربية. بعد سقوط النازية، وفي أثناء محاكمة نورمبرغ، تم الاستماع إلى شميت كـ«متهم محتمل» متورط بجرائم النازية، ثم سُجن مدة عام ونصف عام بين عامي ١٩٤٥ و١٩٤٦. لو يعُد بعد خروجه من السجن إلى التدريس في الجامعة، ولكنه لم يتوقف عن النشر، فكتب مجموعة من المؤلفات المهمة حول طبيعة الدولة والدستور.

العملية. إن جعل علاقة الصديق ـ العدو أمرًا أنطولوجيًا (Ontologization) يجعل من المحاولات الساعية لإيجاد صيغة تشريعية عالمية للعلاقات القائمة بين موضوعات القانون الدولي المتناحرة في ما بينها، ليست في حقيقة الأمر إلا مجرَّد عملية لإخفاء المصالح الخاصة المتخفية بقناع العالمية. ولكننا لا نستطيع، مع هذا، أن نتجاهل أيضًا حقيقة تنكّر الأنظمة التوتاليتارية، في القرن العشرين، على نحو غير مسبوق، عبر جرائمها السياسية المُرتكبة بحق الجماهير، لافتراض البراءة(*) (Assumption of Innocence) التي يتأسس عليه القانون الدولي الكلاسيكي. نتيجةً لهذه الأسباب التاريخية، وجدنا أنفسنا، منذ زمن طويل، في حالة انتقال من القانون الدولي الكلاسيكي إلى ما توقع كانط حصوله؛ أي دولة المواطَنة العالمية. إن هذه حقيقة، وعلاوةً على ذلك، فإنني، من وجهة نظر معيارية، لا أرى بديلًا من مثل هذا التطور نحو دولة المواطَنة العالمية تلك، حتى ولو كان هناك منغّصات لا يمكن تجاهلها. منذ محاكم نورمبورغ وطوكيو لجرائم الحرب، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، ومنذ تأسيس الأمم المتحدة وإعلانها حقوق الإنسان، وتزايد النشاط السياسي الداعي إلى حقوق الإنسان، بعد نهاية الحرب الباردة، وتدخّل حلف الناتو المثير للجدل في كوسوفو، وأخيرًا، منذ إعلان الحرب على الإرهاب الدولي، إثر تلك الأحداث كلها، ظهرتْ ازدواجية الانتقال على نحوٍ أوضح.

فمن جهة أولى، وجدت فكرة قيام مجموعة دولية، بإنهاء الوضع الطبيعي(**) (State of Nature) بين الدول، وجدت تحقّقها في الأمم المتحدة وفروعها، من خلال فرض عقوبات فعّالة على الحروب العدوانية، وعلى

(*) ما يقصده هابرماس هنا هو (المادة ١١) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تنص على: أولًا: كل شخص متهم بجريمة يُعد بريئًا إلى أن تثبت إدانته قانونًا بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.
ثانيًا: لا يدان أي شخص جرّاء أداء عمل أو الامتناع عن أداء عمل إلا إذا كان ذلك يعد جرمًا وفقًا للقانون الوطني أو الدولي وقت الارتكاب، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التي كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة.

(**) الوضع الطبيعي: مصطلح في الفلسفة السياسية، استُخدم في نظريات العقد الاجتماعي (هوبز، لوك، روسو، هيوم، ماركس.. إلخ.) لوصف الحالة الافتراضية للبشرية، قبل تأسيس الدولة. وبمعنى أوسع، تَصِفُ بالوضع الطبيعي الحالة السياسية قبل سيادة القانون، وهو مرادف، بذلك، للفوضى الناتجة من غياب السلطة.

الإبـادة الجماعية، والجرائـم المرتكبة بحق البشـرية، وتأديـب منتهكي حقوق الإنسـان. تسـتمع الآن محكمة لاهاي للدعوى ضد سـلوبودان ميلوسوفيتش، وهو رئيس دولة سـابق، ويكاد أهم القضاة البريطانيون ينجحون في منع إعادة أوغوسـتو بينوشـيه إلـى بلـده، وهو مجرم حـرب ودكتاتـور مخلـوع، كما يتم تأسيس محكمة الجرائم الدولية هو مشروع قيد الإنجاز. تم إضعاف مبدأ عدم التدخّـل فـي الشـؤون المحليـة أو المتعلقة بسـيادة الدولة، وقد أدت مشـاريع قـرارات مجلس الأمن الدولي إلى منع الحكومة العراقية من الاسـتخدام الحر لمجالهـا الجـوي. يضمن جنود الأمـم المتحدة في كابول أمـن حكومة ما بعد نظـام طالبان. أمّا مقدونيا التي كانت على شـفا هاوية حربٍ أهلية، فقد وافقت تحت ضغط الاتحاد الأوروبي على مطالب الأقلية الألبانية.

ومن جهة ثانية، ليسـت المنظمة العالمية إلا وحشًـا من ورق؛ فهي تعتمد علـى إرادة القـوى العظمـى فـي التعـاون. حتى بعـد أحـداث ١٩٨٩، لا يزال مجلـس الأمـن غير قادر علـى أن يفعل أكثر من تقديم ملاحظـات مُنتقاة حول المبـادئ المعلنة للمجموعة الدولية. لقد أظهرت مأسـاة سربرنيتسـا(*) أن فِرق الأمم المتحدة ليسـت في وضعيـة تمكّنها من فرض الضمانـات المطلوبة. إذا كان مجلس الأمن معوقًا عن تنفيذ قراراته، كما كانت حاله حيال مسألة صراع كوسـوفو، وإذا قـام مقامه تحالف إقليمي، مثل حلـف الناتو، يتصرف من دون إيعاز من القوى العظمى، فإن ذلك سيُظهر الفارق الحاسم في القوة بين السلطة الشـرعية، ولكـن الضعيفـة، والمتانـة الحاليـة للدولة/ الأمّة (States ـ Nation) القادرة على الفعل العسكري، لكنها لا تتبع في ذلك إلا مصالحها الخاصة.

يعطي التباين القائم بين ما يجب فعله وما يمكن فعله، بين العدالة والقوّة، إشـارة سلبيّة إلى كلٍ من مصداقية الأمم المتحدة، وممارسة التدخل العسكري مـن قِبل الـدول غيرِ المخوّلـة بذلك، والتـي تغتصب حق القيـام بما يجب أن يكـون إجراءً تأديبيًا، فتحوله إلى عمل عدواني، ولو كان ذلك لأسـباب جيدة.

(*) مجـزرة سربرنيتسـا: هي مجزرة فظيعة شـهدتها البوسـنة والهرسـك عـام ١٩٩٥، على أيدي القـوات الصربيـة، وكـان ضحيتهـا مقتل نحـو ٨ آلاف شـخص ونـزوح عشـرات الآلاف مـن المدنيين المسـلمين من المنطقة. وتعـد هذه المجزرة أفظع المجازر الجماعية التي شـهدتها القـارة الأوروبية منذ الحرب العالميـة الثانية.

هكـذا، يصبح العمل التأديبي المفترض غيـر قابل لأن يميِّز، غالبًا، من الحرب العاديـة. لا يـؤدي هذا الالتباس، الذي يخلط بين سياسـات القوّة الكلاسـيكية وبواعـث التحالفـات الإقليميـة ومحـاولات تأسـيس نظـام كوني، إلـى تمتين المصالـح المتعارضة بين الشـمال والجنوب، أو الشـرق والغـرب، ضمن أفق الأمـم المتحـدة فحسـب، بل يشـجع كذلـك القـوّة العظمـى في خشـيتها من الإلزامـات المعياريـة لمـدى حريتهـا. وهذا يعزز الانشـقاق، ضمن المعسـكر الغربي، بين دول الأنغلوساكسـون والدول الأوروبية، في حين تسـتلهم الأولى «المدرسـة الواقعيـة» للعلاقـات الدوليـة، تفضِّـل الثانيـة الشـرعية المعياريـة، والتحول التدريجي من القانون الدولي إلى نظام للمواطَنة العالمية.

لقد اسـتطاع المرء أن يلاحظ، بوضوح، في أثناء حرب كوسـوفو، أو حتى فـي التوجـه السياسـي نحـو أفغانسـتان، مـدى اختلاف جـدول أعمـال هاتين المدرسـتين. ولن يتم امتصاص هـذا التوتر بين ما هو بالأحـرى قوّة براغماتية والأهـداف الأكثر معيارية، إلا إذا تطورتْ، في يوم مـن الأيام، تحالفات قاريّة عظيمة ـ مثل الاتحاد الأوروبي، أو مثل اتفاق التبادل الحر لشمال أميركا (نافتا ـ NAFTA) أو رابطة دول جنوب شرقي آسيا (آسيان ـ ASEAN)[٧] ـ إلى ممثلين مخوّلين قادرين على إحراز موافقات دول عدة، ويأخذون على عاتقهم مسؤولية التوثيـق الدائـم لعُـرى شـبكة دوليـة، تقـوم بعمليـات التنظيـم وبالمؤتمـرات والممارسات. إن نموذجًا من الممثلين العالميين، كهذا، هو الوحيد القادر على تشكيل معادل سياسي للأسـواق العالمية المنفلتة من كل إطار سياسي، بحيثُ يُمكِّنُ الأمم المتحدة أن تجد قاعدة لتنفيذ سياسات وبرامج ذات مبادئ أخلاقية رفيعة.

بـورادوري: أُعجـب كثيرون بفكـرة الكونيـة[٭] (Universalism) التي دافعتَ

---

(٧) Association of South East Asian Nations- (GB).

(٭) حاول كانط أن يبني الأخلاق على مبدأ كوني مطلق، يُلزم جميع الناس، بوصفه أوليًا ومتعاليًا، وهذا يعني أنه سـابق على الحكم الأخلاقي، بل أساس له. ويُدافع هابرماس، مثله مثل كانط، عن مفهوم يقـوم علـى الإدراك، وعلى مبـدأ الكونية لعلم الأخـلاق، يُقاس على أساسـه مدى صحـة معايير الفعل، فتتأسس هذه المعايير على العقل بصفته الكونية. يبقى أن الفارق بين مفهوم الكونية عند كانط وهابرماس هو أنه عند الأول ذاتي أو مونولوغي، وعند الثاني بينذاتي أو ديالوغي. يُعيد هابرماس بناء مفهوم الكونية الأخلاقية في كتابه نحو علم أخلاقي في التواصل، وذلك بتأكيده أن على كل معيار، يمكننا تبنيه، أن =

عنهـا في كتاباتك حول الفلسـفة السياسـية والأخلاقية، كما انتقدهـا الكثيرون كذلك. ما علاقة هذه الكونية بالتسامح؟ أوَليس التسامح مصطلحًا أبويًا، يكون من الأفضل استبداله بمفهوم «الضيافة» أو «الصداقة»؟

هابرمـاس: لا شـك في أن مفهوم التسـامح حـاز هذه الدلالـة على امتداد التاريخ. لنتذكر، على سبيل المثال، مرسوم نانت(*) الذي سَمح الملك الفرنسي بمقتضـاه للهوغنـوت، وهـم أقليـة دينيـة، بالاعتـراف بمعتقداتهـم والاحتفـال بطقوسـهم، شـرط ألا يعترضوا علـى العرش أو علـى سـيادة الكاثوليكية. لقد مـورس التسـامح على مـدى قرون بهـذه العقلية الأبويـة. إن الطبيعـة الوحيدة الجانـب لتصريح الحاكم، صاحب السـيادة، أو لثقافة الأكثريـة برغبتهم الحرة في «التسـامح» حيال الممارسـة المنحرفة للأقلية هي من طبيعة أبوية. في هذا السياق يحتفظ فعل التسامح بعنصر من عناصر الرحمة أو من «عمل المعروف»، يسـمح أحد الطرفين فيه للآخر بقدر معيّن من الانحراف عن الحالة «السوية»، بشرط وحيد هو: ليس للأقلية التي تم التسامح معها أن تتعدى «عتبة التسامح». لقـد وجَّهَـتِ النزعـة النقدية سـهامها، وهي على حـق في ذلك، ضـد «مفهوم الإباحة» الاستبدادي. من الواضح أن عتبة التسامح، التي تفصل بين ما لا يزال «مقبولًا» عمّا لم يعُد كذلك، تتأسـس اعتباطًا على يد السـلطة القائمة. من هنا يتولّـد الانطبـاع الـذي يـرى أن التسـامح، الـذي لا يمـارس إلا ضمـن حدود لا يستطيع تجاوزها، يحوي في ذاته نواة عدم التسامح، وهذا الرأي ينعكس في سؤالك.

فعلى سـبيل المثال، نواجه اليوم هذه المفارقة في مفهوم «الديمقراطية المناضلـة» الذي يقول: لا حرية لأعداء الحرية. على أي حال، يعلّمنا هذا

= يُلبي الشرط الذي يُمكن بموجبه لكل الأشـخاص المعنيين أن يقبلوا بالنتائج الناجمة عن الالتزام بكونية هذا المعيار، وبتأثيراته الجانبية التي يُمكن توقّعها: «بدلًا من أن أفرض على الآخرين جميعًا مبدأ أريدُ له أن يكـون قانونًا كونيًا، علـيَّ أن أُخضع مبدئي للآخرين مـن أجل امتحان ادعائه الكونيـة بالنقاش. هكذا يحدث انزلاق لا يعود معه مركز الثقل مقيمًا في ما يتمنى كل شـخص أن يكون مُقدَّرًا عظيم التقدير، من دون أن يثير اعتراضًا بوصفه قانونًا كونيًا، بل في ما يسـتطيع الجميع بالإجماع الاعتراف به معيارًا كونيًا». انظر: Jürgen Habermas, *Morale et communication: Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. et introd. par Christian Bouchindhomme, Passages (Paris: Ed. du Cerf, 1996), p. 88.

(*) نانت (Nantes): مدينة فرنسية.

المثال أيضًا كيف يقع التفكيك المباشر لمفهوم التسامح في الفخ؛ إذ تقوّض الدولة الدستورية المقدمة التي يُشتق منها المعنى الأبوي للمفهوم التقليدي عن «التسامح»، فلا يبقى ضمن الجماعات الديمقراطية، التي يعترف مواطنوها بحقوق متساوية بعضهم بإزاء بعض، مكان لأي سُلطة مخولة من جانب أحادي أن تحدد ما يجب التسامح به. فعلى قاعدة المواطَنة والحقوق المتساوية والاحترام المتبادل لكل واحد بإزاء الآخر، لا يمتلك أحد امتياز وضع حدود التسامح، من وجهة نظر تفضيلاته الخاصة، أو توجهاته القيمية. من المؤكد أن التسامح مع معتقدات الآخرين، من دون قبول حقيقتهم، والتسامح مع طرق حياةٍ أخرى، من دون تقدير كنه قيمتها، كما نفعل بالنظر إلى قيمنا الخاصة، يتطلب مقياسًا مشتركًا. أمّا في حالة الجماعة الديمقراطية، فإن قاعدة القيم المشتركة تتأسس على مبدأ الدستور. بالطبع يظهر هناك جدالات حول الفهم الصحيح لهذه المبادئ أيضًا، ولكن المهم هو السمة المميزة للانعكاسية (Reflexivity) التي تتمتع بها المبادئ الدستورية. إن شرح هذه المسألة العويصة يعود بنا إلى مسألة الكونية.

أمّا في ما يخص النزاعات في شأن التفسير الدستوري، فقد أوجد الدستور بنفسه الاحتياطات الضرورية لذلك؛ فهناك مؤسسات وإجراءات من أجل تسوية مسألة تعيين حدود ما يُعدّ أنه لا يزال «على ولائه للدستور» وما لم يعد كذلك. تُطبق هذه المسألة، بوجه خاص، على نوع من الهيجان الشعبي (كما هي الحال اليوم مع التطرّف الإسلامي) الذي يتبرأ من «أُسس الدستور». من الممتع ملاحظة أن الحصانة الدستورية تمتد، في الجماعات التي تتسامح مع «العصيان المدني»، إلى ما وراء النظام المُؤَسس، وإلى ما بعد الممارسات والمؤسسات التي شُرح فيها بالتفصيل محتوى الدستور المعياري الخاص، واتخذ فيها شكل الإلزام. والدستور، بتسامحه مع العصيان المدني، يوسّع من تفكّره بنفسه، حتى ليغطي بذلك الشروط التي تتجاوز حدوده الخاصة. هكذا يستطيع الدستور الديمقراطي أن يتسامح مع مقاومة المنشقين، الذين، بعد أن استنفدوا جميع السبل الشرعية، قاموا، مع ذلك، بمعارضة القرارات المُطبَّقة شرعيًا. يُشترط، فحسب، أن تكون هذه المقاومة الخارجة على النظام مُبرّرة، على نحوٍ مقبول، بروح الدستور ونصه،

ومُسيَّرة بالوسائل الرمزية، بحيث تجعل من الكفاح ميزة لدعوة اللاعنف الموجهة نحو الأكثرية، لكي تفكّر مرَّة أُخرى في قراراتها. بهذه الطريقة يتغذّى المشروع الديمقراطي، الساعي إلى تحقيق حقوق مدنية متساوية، من مقاومة الأقليات التي، على الرغم من أنها تبدو عدوّة الديمقراطية اليوم، يمكنها فعلًا أن تصبح غدًا صديقتها الحقيقية.

ولنرجع إلى سؤالكِ الآن. إذا كانت «الديمقراطية المناضلة» قادرة على تجاوز حدود التسامح، فإنها تدين بذلك للطبيعة الكونية لمؤسسة النظام الحر الشرعية والأخلاقية. وبالمعنى الدقيق، لا تطبَّق «الكونية» إلا على الفردية القائمة على التساوي، من خلال سلوك أخلاقي، يعتمد على الاعتراف المتبادل والاحترام المتكافئ والتقدير المشترك لكل شخص. لا تَعِد العضوية في هذه الجماعة الأخلاقية، المتضمِنة والمفتوحة على الجميع، بالتضامن ورفض التمييز فحسب، بل تتمثل، في الوقت نفسه، في حقوق متساوية، لحماية فردية كل شخص وغيريته (Otherness).

تمتاز الخطابات التي تستوحيها هذه الفكرة من الخطابات الأُخرى بِمَعْلَمين أساسيين: فمن جهةٍ أولى، بما أن المصالح الخاصة قادرة على الاختباء وراء واجهة برّاقة من الكونية المسؤولة، فإن من الممكن جدًا أن يُساء استعمال خطابي القانون والأخلاق الكونيين (Universalistic)، تحت شكل خاص وخبيث من الشرعية. تُشكِّل هذه الوظيفة الأيديولوجية، التي قام ماركس الشاب بالإخبار عنها سابقًا، الأساس الذي تقوم عليه ضغينة كارل شميت عندما وضع «الإنسانية» ـ التي تشكل الإلحاح على مقاييس المساواة الفردية ـ مع «البهيمية» في سلة واحدة. إن ما تجاهله الفاشستيون، ككارل شميت، هو بالضبط ما رآه ماركس، أي الميزة الأُخرى لهذا الخطاب، وأعني بها مرجعيته الذاتية الخاصة التي تجعل منه ناقلة لسيرورات تعلم كيفية التصحيح الذاتي. فعلى غرار كل اعتراض، فإن اعتراضنا على التطبيق الانتقائي أو الأعور للمقاييس الكونية لا يستطيع افتراض مقاييس غير هذه المقاييس الوحيدة. وبالأسلوب ذاته، فإن التفكيك، الذي يكشف عن الاستعمال الأيديولوجي المحتجب في الخطابات الكونية سيفترض بالفعل وجهات النظر النقدية التي سبق أن قُدّمت بهذه الخطابات نفسها. بهذا، تكون الكونية

الأخلاقيـة والشـرعية تفكُّـرًا ذاتيًـا مغلقًا، بمعنـى أنه لا يمكن نقد ممارسـاتها الناقصة إلا بالعودة إلى مقاييسها الخاصة.

بورادوري: سؤال أخير: ما هو رأيك بالبطولة؟

هابرمـاس: إن الشـجاعة والنظـام والإثرة، التـي برهن عليهـا رجال إطفاء نيويـورك، الذين وضعـوا أرواحهم على أكفهم، بصـورة عفوية في ١١ أيلول / سـبتمبر، مـن أجل إنقاذ الآخرين، تسـتحق الإعجاب. ولكن لمـاذا يريدون أن يُسَـمَّوا «أبطالًا»؟ ربما كان لهذه الكلمة دلالة مختلفـة في الإنكليزية الأميركية عنهـا في اللغة الألمانية. يبدو لي أنه كلّما يشـرِّفُ «الأبطال» يقفز السـؤال إلى الذهن: من يريد هؤلاء الأبطال ولماذا؟ حتى بالمعنى غير المضبوط للمصطلح، فإننا نستطيع أن نفهم إنذار برتولد بريخت: «مسكينة تلك الأمّة التي تحتاج إلى أبطال».

الفصل الثاني
إعادة بناء مفهوم الإرهاب

هابرماس

يؤكد هابرماس منذ أكثر من أربعة عقود أن الديمقراطية، التي يسعى النضال الجماهيري إلى منحها شكلها الأمثل، هي المفتاح لحل المشكلات التي تبدو غير ممكنة التجاوز. فهي، إضافة إلى ما تتضمنه من إمكانية أن تصبح في غاية الاكتمال البنيوي، تمثّل، في الوقت نفسه، الغاية والوسيلة للتحرر الفردي والاجتماعي.

في القرن الثامن عشر، عرَّف كانط التحرر بوصفه سيرورة النضج المدني التي تزوِّد الأفراد بالثقة بالنفس، لكي يستخدم كل منهم عقله وفهمه الخاصين به. إن نضجًا، كهذا، هو شرط لازم للمشاركة، بمساواة وبحرّية، في الجماعة المكوَّنة سياسيًا، كالجماعة الديمقراطية الدستورية. لقد نشأ هابرماس في ألمانيا ما بعد الحرب العالمية الثانية، التي لم تكن الديمقراطية فيها مجرد واقع فحسب، بل واقعًا يعاش بشغف. وقد جعله هذا الوضع يؤكِّد أن التحرر هو «نوع خاص جدًا من التجربة الذاتية، التي تحوز، في عملية فهمها لنفسها، المزيد من الاستقلال الذاتي»[1]. وبكلمة أخرى، إن نوع التحرر الذي تحرِّضه الديمقراطية لدى الأفراد يجعلهم يعيشون مباشرة ذلك الارتباط المتبادل بين معرفة الذات والحرية، فكلّما امتحن المرء نفسه استدلاليًا، بالنقاش والحوار، استطاع أن يفكِّر، وأن يفعل بحرّية أكبر.

(١) Jürgen Habermas, «What Theories Can Accomplish,» in: Jürgen Habermas, *The Past as Future: Vergangenheit als Zukunft*, Interviewed by Michael Haller; Translated and Edited by Max Pensky; Foreword by Peter Hohendahl, Modern German Culture and Literature Series (Lincoln: University of Nebraska Press, 1994), p. 103.

يُعدّ العمل على معرفة الذات (Self Knowledge) من بين أقدم مساعي الفلسفة، فعِبارة «اعرف نفسك بنفسك» كانت منقوشة فوق مدخل معبد دلف، المُكرَّس لأبولّو، الإله الأكثر ولاءً للعقلانية من بين جميع الآلهة. ولكن معرفة الذات، عند هابرماس، يجب أن تتطلّع إلى الهدف المنشود، وهو تطوير الاستقلال الذاتي للحكم (autonomy of judgment) ولحرّية الفعل، وهما الركنان الأساسيان لمشروع الحداثة السياسي الذي دشّنه كانط. هذا الفهم لمعرفة الشخصية هو موضوع غير منقطع في فلسفة هابرماس؛ تعود بداياته إلى كتابه **المعرفة والمصلحة** (١٩٦٨)، الذي قارن فيه بين النظرية الاجتماعية والتحليل النفسي. تؤكّد تلك المقارنة التي أجراها هابرماس أنه لا يُسلِّم بالاستقلال الذاتي الفردي، كما لو كان أمرًا وهبته الطبيعة للذوات البشرية، بل يراه، بالأحرى، في وظيفة التبادل بين الأشخاص. فالحوار الذي يجريه المريض مع المُعالج النفسي ليس حوارًا من النوع التلاعبي أو الاستغلالي، ولكنه حوار يهدف إلى تحريض الكامن الإنساني للتأمل والمعرفة الذاتيين. وعلى أي حال، فإن مقارنة التحليل النفسي بالنظرية الاجتماعية لا تُبقي الحقيقة إلا في مستوى البنى المنهجية والمفاهيم الأساسية؛ إذ لم ينظر هابرماس قط إلى المجتمع بوصفه ذاتًا متّحدة، تمتلك في حوارها مع المُنَظِّر الاجتماعي تلك العلاقة اللاتناظرية نفسها التي للمريض في حواره مع معالجه النفسي. لقد كان للاستقلال الذاتي دائمًا وظيفة التماثل الأصلي أو المساواة بين المتحاورين؛ تماثل يتجسّد في مفهوم المشاركة الديمقراطية.

ابتداءً من أواخر السبعينيات، بدأ هابرماس تأطير مسألة المشاركة والاستقلال الذاتي داخل إطار ممارسة التواصل اليومي. فمنذ أن نشر عمله الضخم **نظرية الفعل التواصلي** عام ١٩٨١، أخذ هابرماس يفترض أننا نستطيع، بفضل علاقاتنا الأساسية بالآخرين، أن نتعلَّم حقيقة مَن نحن، بوصفنا فاعلين مستقلين ذاتيًا. من بين أوائل العلاقات التي ننشئها مع الآخرين هناك فعل التواصل عبر اللغة. وهكذا، فإن وجهة نظر هابرماس تقوم على أن التفاهم المتبادل بين المتحادثين هو جوهر التواصل. ولكن التفاهم لا يمكن أن يحدث في سياق كلاميّ، يفتقر كليًا إلى قواعد تضبطه، وأعني هنا سياقًا يسيطر فيه الكذب والمخاتلة والاستغلال. لكي ينجح التواصل، يجب أن يكون هناك تعهد بقول الحقيقة، لدى كلٍ من المتحدث والمصغي، وبتوضيح ما يقولانه

بدقة. إن هذا يؤسس التواصل ممارسةً عقلانيةً تجيز للمتحاورين الوصول بحرّية إلى توافق يجمعون عليه في ما بينهم. يتشابه مثل هذا الإجماع بنيويًا مع طبيعة النهاية المفتوحة للمحاورة التي تؤسِس التداول الديمقراطي.

إنه أمر في غاية البساطة فعلًا: فكلّما كنا نعني ما نقول، نكون قد ادّعينا بذلك أن ما نقوله حقيقي أو صحيح أو صادق. مع هذا الادعاء، يقتحم حياتنا اليومية قبسٌ صغيرٌ من المثالية، في نهاية الأمر، لا يمكن امتحان ادعاءات الصدق تلك إلا بالحجج. ونحن نعلم، في الوقت نفسه، أن الحجج التي تبدو صالحة للاستخدام، اليوم، يمكن أن يثبت أنها زائفة غدًا، وذلك في ضوء التجارب الجديدة والمعلومات الحديثة[٢].

إن ادعائي أن ما أقوله صالح (valid)، سواء كنتُ أعني هنا بكلمة صالح ما هو حقيقي أو صحيح أو صادق، هو «قبس المثالية» الذي «يقتحم حياتنا اليومية»، كما يرى هابرماس. وفي الوقت الذي يمكن لبعض الأفراد أن يقرِّروا عدم قول الحقيقة أو تداول المعلومات، بصيغة محرَّفة، لأسباب سياسية أو تجارية أو شخصية، فإنه من غير الممكن أن يتعامل جميع الناس بالغش في جميع الأوقات. أمّا لو حدث ذلك لاختفى الكذب الذي هو بالتعريف نقيض لقول الحقيقة، ولغدت مواءمة التقاليد أمرًا مستحيلًا، وأخيرًا، لما كان للتواصل أن يحدث.

تزداد، في نظر هابرماس، قبسات المثالية التي ترشح في حياتنا اليومية كلّما ازداد تواصلنا الفعّال مع الآخرين، وكلّما تقدّمنا في فهمنا لأنفسنا وللآخرين. يسمح لنا هذا أن نصبح أفرادًا ذوي استقلال أكبر، وفاعلين أكثر نضجًا وأكثر تحررًا، وأخيرًا، مواطنين أكثر عقلانية. حينما يُعاد توطين التحرر في ممارسة التواصل اليومي، يصبح فعلًا بشريًا مفهومًا، ويفقد بذلك سمة التجربة الخارقة التي كان كانط يتخيلها، بوصفها حدثًا تاريخيًا فريدًا. يُعيد هابرماس، بصورة أساسية، تأطير التحرر، كادعاء الحقيقة، بربطه بأفعال الكلام المتجهة من المتكلم إلى المصغي، في وضعٍ غير تلاعبي، لا يقوم على الخداع.

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

يقوم هدف الفلسفة على طرح إعادة بناء (Reconstruction) الشروط التي لا تجعل التواصل ممكنًا فحسب، بل فعّالًا ومنتجًا أيضًا، وذلك على كلٍ من المستويين: الفردي والاجتماعي. إن إعادة بناء هذه الشروط تمنح الفلسفة أداةً نقدية حادة، تُقيِّم بها الحاضر وتشوهاته التواصلية. على خلاف الفلسفة السياسية الكلاسيكية التي تقوم مهمتها على تلخيص متطلبات المجتمع المنظّم والعادل، تزوِّد مقاربة هابرماس الفلسفة بإمكانية تشخيص أمراض المجتمع وعيوبه التواصلية على نحوٍ خاص.

هل الإرهاب عيبٌ في التواصل؟ وإذا كان كذلك، فهل يظهر في مستوى التواصل المحلي، أي ضمن حدود ثقافة واحدة أو أمة واحدة أو دين واحد، أم في مستوى التواصل العالمي؟ وسواء كان عيبًا في التواصل المحلي أو العالمي أو في كليهما معًا، فمن هو المسؤول عن ذلك؟

لقد دار حواري مع هابرماس حول هذا السؤال المفصلي، الذي عرض من خلاله إطار فلسفته الكامل، من أجل تفسير هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر، أشنع وأضخم مهمة إرهابية اقتُرِفتْ على الإطلاق. كان لذاك الحوار، في الإجمال، بنية دراسة الحالة بمعنى: يسمح تحليل هذه الحادثة، المحدّدة بتفسير الإرهاب العالمي، بالمساعدة على عرض الخطر الذي يطرحه المفهوم المراوغ للإرهاب. إن المقصد من مقالتي هذه هو إعادة إظهار الحجج الرئيسة التي تقدّم بها هابرماس، ومن ثم، وضعها في السياق الأعم لفلسفته. إن فهم كيفية تناسب هذه الحجج مع مشروعه الفلسفي سيعمل على مساعدة القارئ في السير على الدرب نفسه الذي مشى عليه هابرماس حتى وصل إلى أحكامه في شأن الإرهاب، كما سيلقي، كذلك، مزيدًا من الضوء على مجموعة من التضمينات التي يمكن أن تكون قد مرّت من دون أن تلفت انتباهًا، بخاصة لأولئك الجدد على نظرية هابرماس.

أولًا: ١١أيلول/ سبتمبر: أوّل حدث تاريخي عالمي

إنه لامتياز كبير للمرء أن يستطيع تأمّل طريقة عمل ذهن مفكر بحجم هابرماس، كان وهو يمارس قراءة حدث وتفسيره، قد أضعف، بقوة كبيرة جدًّا، ذلك الإحساس بالأمن الذي منحتنا إياه نهاية الحرب الباردة. صادف أن هابرماس كان في نيويورك حين تحطّمتْ طائرة تجارية مليئة بالركاب، غرب

ولاية بنسلفانيا، في الأسابيع القليلة التي تلت الهجمات الإرهابية التي دمّرتِ البرجين وجزءًا من البنتاغون في واشنطن العاصمة. وقد منحَته هذه التجربة الحيّة لما بعد الحدث تصورًا مُختلفًا تمامًا عن حجم التدمير المثير للعواطف الذي عانته نيويورك في ١١أيلول/ سبتمبر.

بدأ حوارنا بإقرار هابرماس بتلك الهوّة التي لا يمكن ردمها بين الحقيقة وبين تمثلاتها؛ أي بين منظور الشخص الذي عايش الحدث ومنظور الشخص الغائب. لقد اعترف، بكل وضوح، أنه، بعيد وصوله إلى نيويورك، شعر بكل ذلك الزخم العاطفي لتلك الهوّة بين من «أكل العصي» وبين من عدّها. حتى هابرماس، المدافع العنيد عن الفوائد اللانهائية لما يمكن أن يُعبّر عنه بوضوح بالكلام، يعترف، حينها، بما لا يمكن أن يُقال، فقد كانت هذه حاله لمّا روى حكاية صديقه الذي شاهد المأساة الشهيرة من على سطح منزله. لقد كانت الصور التي رآها على شاشة تلفزيونه في ألمانيا، وهي تُبث في صيغة «خبر عاجل»، عنيفة وصادمة، إلا أنها تظل من منظور الشخص الغائب الذي لم يعش الحدث بصورة مباشرة. على خلاف ذلك، كان النيويوركيون، أمثالي، نهبًا لحالة من الفوضى الوجودية والشعورية: لا بسبب تلك الرائحة المتفشية التي ظلّت معلقة أسابيع فوق سماء منهاتن فحسب، بل أيضًا بسبب الأصوات الحادّة لسيارات الإسعاف، التي كانت تضيع سابقًا في اختلاط الأصوات، والتي راحتْ تخدش صمت المجال الجوي الذي غدا خاليًا بعد أن كان هدير الطائرات النفاثة ودخانها يتقاطع في قبة سماء المدينة قبل وقوع الأحداث.

لكن، كما يشير هابرماس، لم يسبق قط أن حصل المرء على حقيقة من شاشة التلفزيون كتلك التي حصل عليها الناس على امتداد العالم في ١١ أيلول/ سبتمبر. إن طول الشرائط المصوّرة لذلك الحدث لم تُعَدَّ أو تُنتج للتغطية الإعلامية المحلية الخاصة فحسب، بل والعالمية أيضًا، وهذا ما جعل من ١١ أيلول/ سبتمبر «أوّل حدث تاريخي عالمي»[٣].

---

(٣) من المنظور التواصلي، عُرضت حرب الخليج على الجمهور كعملية مونتاج قام بها الإنتاج الإعلامي. على النقيض من هذا، تم الحديث عن ١١ أيلول/ سبتمبر ونقله تلفزيونيًا في وقته الحقيقي. إن فكرة الحدث التاريخي العالمي التي يستخدمها هابرماس لتحديد فرادة ١١ أيلول/ سبتمبر تشير، في الوقت نفسه، إلى الواقع، وإلى عرضه مباشرةً على المستوى العالمي.

ربما يُمكن أن يُطلق على ١١ أيلول/ سبتمبر أول حدث تاريخي عالميّ، بالمعنى الدقيق للكلمة: فالصدمة، والانفجار، والانهيار البطيء، كل ذلك لم يكن إخراجًا هوليوديًا ولكن، بالأحرى حقيقة تقشعر لها الأبدان؛ لقد وقع هذا كله حرفيًا أمام جمهور العالم الذي غدا «شاهد عيان كونيّ».

إن مقارنةً بردّ فعل هابرماس على حرب الخليج، التي كان له فيها صوت مؤثر جماهيريًا أيضًا، توضِّحُ بجلاء تبنّيه فرادة أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر. عندما اندلعتْ حرب الخليج، في كانون الثاني/ يناير ١٩٩١، كان العالَم مصدومًا من عملية «المسرحة» التي بدتْ عليها الحرب. كتب هابرماس لاحقًا أن تلك الحرب تدعونا إلى «مقارنتها بألعاب الفيديو، ومع ما يغيظ في البرنامج الإلكتروني، وهو اللعب وإعادة اللعب، على نحو لا يمكن مقاومته»[٤]. مهما يكن، فقد «كنا جميعًا، نحن المراقبين من الخارج، على وعيٍ تام بأن جزءًا كبيرًا من الحقيقة، أعني بالحقيقة البُعد القتالي للحرب، قد مُنِعَ عنّا. وربما كان وعينا بهذا الحجب هو ما حرَّض قدراتنا الخاصة على تخيل الأمر، فقد أكملتِ المخيلة تلك المساحة السوداء على شاشة التلفاز التي فرضتها الرقابة»[٥]. فقد عُرِضَ على الجمهور مقدار ضئيل جدًا من الشرائط المصوَّرة لما حصل على الأرض في حرب الخليج، في حين أُثبتت عام ١٩٩١ المقولة القديمة القائلة: إن «الحقيقة هي أول مصابي الحرب»، وذلك عبر تمثيل إعلامي للحرب، أُعيد «فبركته» قبل أن يُقدَّم للجمهور العالمي، الذي تحوَّل هو نفسه عام ٢٠٠١ إلى «شاهد عيان كوني». فإن هذه الحقيقة ذاتها، في نظر هابرماس، تجعل من ١١ أيلول/ سبتمبر «أوَّل حدث تاريخي عالمي».

وإذ يؤكِّد هابرماس الفرادة المُطلقة لـ ١١ أيلول/ سبتمبر، من خلال طريقته في التواصل، فإنه يفضِّل أن يدع للتاريخ الحكم على مدى الأهمية النسبية لهذا الحدث، لمعرفة ما إذا كان ١١ أيلول/ سبتمبر سيصمد «أمام المقارنة بأحداث أُخرى أو بصدمات وقعت في التاريخ العالمي». لقد قال: إن على التاريخ نفسه أن يقرِّر ذلك، ولكن كيف سيتمكن التاريخ من إصدار الحُكم؟ تتكئ إجابة هابرماس عن هذا السؤال على فكرة «التاريخ الفعّال» (wirkungsgeschichte) التي

---

(٤) Jürgen Habermas, «The Gulf War,» in: Habermas, *The Past as Future*, p. 6.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧.

كان الفيلسوف الألماني الآخر، هانس جورج غادامر، أوَّل من نظَّر لـها، وقصد بالتاريـخ الفعّـال بأن المـؤوِّل لحدث قديم هو مرتهَن بوقائـع عصره في تقويم ذلـك الحـدث، وهـذا يحرم المعرفـة التاريخية من أي مسـتوى من مسـتويات الموضوعيـة، وذلك لسـبب بسـيط، وهـو أننا دائمًـا مغمـورون بالتاريخ. على الخـلاف من ذلـك، فإن الأحـكام التاريخية تتأسـس على التأثيـر المتبادل بين الماضـي والحاضر، ذلك التأثير الذي يدعوه غادامر «التحام الآفاق» (Fusion of Horizons).[٦]

على النقيض من معظم المعلّقين السياسيين، يرى هابرماس أن ١١ أيلول/ سبتمبر أقرب إلى آب/ أغسطس ١٩١٤؛ أي إلى مطلع الحرب العالمية الأولى منه إلى الهجوم الياباني المباغت الذي تعرَّض له أسـطول البحرية الأميركية في ميناء بيـرل هاربـر عـام ١٩٤١. فـي قـراءة لذلك الحـدث، يجـد هابرماس أن ١١ أيلول/ سـبتمبر يسِمُ، تمامًـا مثـل ١٩١٤، بدايـة حقبة من عدم الاسـتقرار الواضح، لا في العلاقات بين الشـرق والغرب فحسـب، بل أيضًا في العلاقات بيـن الولايـات المتحـدة وأوروبـا، التـي قد تكـون أكثـر اضطرابًا. لقـد خلَّفتْ استجابة الولايـات المتحـدة للإرهـاب حالة من عـدم الثقـة الكبيـرة بالغرباء، وانتظارًا لدعم غير مشـروط من قبل الشركاء السياسيين، وعلى رأسهم الجماعة الأوروبيـة، قبـل الجميـع. إن ذينـك الموقفين، أي عـدم الثقة بالغربـاء وانتظار الدعـم غير المشـروط، يسـيران عكـس مقاربـة هابرمـاس للميدانين السياسـي والأخلاقي اللذين يراهما محكومَين بالحوار والمحاجة العقلانية.

يمثِّل الإصرار على المحاججة العقلانية، بوصفها شرطًا أوليًا للعدالة، الموضـوع المركزي لمقاربة هابرماس الفلسـفية، وهـذا يتولّد من التحدي الهائـل المتمثّل في كونه مفكرًا ألمانيًا لمـا بعد الحرب العالمية الثانية. إن بلوغ هابرماس سـن النضج، في بلـد مخرَّب بـ«الماضي الـذي لا يُقهر»، دفعـه إلـى تبنّي مسـؤولية كونه مواطنًـا ألمانيًا وأوروبيًا حتـى العظم. على

(٦) عرَّف هانس جورج غادامر هذا التأثير المتبادل لـ«التحام الآفاق» بتصريحه باستحالة اعتبار أو مقاربة التقليد، بطريقة مباشـرة أو محايدة، ببساطة، لأن الحاضر هو الممر الوحيد الذي يصبح من خلاله العبـور إلـى الماضـي ممكنًـا. انظـر: Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Translation Edited by Garrett Barden and John Cumming, Continuum Book (New York: Seabury Press, [1975]).

أوروبا أن «تستخدم إحدى قواها، وأعني هنا قوة نقدها الذاتي الكامن وقدرتها على التحول الذاتي، من أجل أن تلائم نفسها، على نحو أكثر راديكالية من ذي قَبْل، مع الآخرين والغرباء وسوء الفهم، وهذا هو نقيض المركزية الأوروبية، ولكن، نحن لا نستطيع أن نتغلّب على المركزية الأوروبية إلا انطلاقًا من الروح الأوروبية الأفضل»[٧]. تتمثّل الروح الأوروبية الأفضل، عند هابرماس، في التقليد العقلاني الذي لا يكون دعمه مضمونًا أبدًا من دون محاججة عقليّة. ضمن هذا التقليد يسمو كانط معلّمًا لا يُعلى عليه.

وبالفعل؛ يقوم مفهوم كانط للتنوير على الضد من فكرة الدعم غير المشروط، التي شعر هابرماس بأن الولايات المتحدة التمستها من حلفائها بعد ١١ أيلول/ سبتمبر. يَسِمُ كانط التنوير بتحرر الإنسانية من الطاعة العمياء للسلطة، ذلك التحرر الذي يتم إحرازه بالتأكيد العقلاني الذاتي. إن التنوير هو «حرية المرء في استخدم عقله استعمالاً عموميًا في جميع الأمور»[٨]. يعني التصريح بأن استعمال العقل يعتمد على «استعماله العام» التأكيدَ أن تأثير التنوير يصبح مضاعفًا إذا ما تأسست الحرية العامة؛ إذ تثير الحرية العامة الحرية «الخاصة»، لأن أي فرد، وفقًا لكانط، يحوز بـ«الطبيعة» استقلالية حكمه الذاتي، إذا سمحت الشروط الخارجية بذلك. يمثّل الحكم المستقل أو الحرية الخاصة صيغة الحجّة العقلانية: ولمّا كانت الحجج تتألف، وفقًا لكانط، من التبادل الذي يجري بين المتحاورين الذين يعدّون أنفسهم متساوين، فإن شكل المحاججة العقلانية يُنَمّط في إثر الاستخدام العمومي للعقل، حتى عندما تُصاغ الحجج في عقل المرء الخاص.

إذا كانت الحرية الخاصة تعتمد على استخدامها العام، كما كانت حالها مع كانط، فإنها تعتمد كذلك على وجود محاور مستعد للإصغاء وللإجابة

---

(٧) Jürgen Habermas, «Europe's Second Chance,» in: Habermas, *The Past as Future*, p. 96.

(٨) Immanuel Kant, «An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?',» in: Immanuel Kant, *Kant's Political Writings*, Edited with an Introd. and Notes by Hans Reiss; Translated by H. B. Nisbet, Cambridge Studies in the History and Theory of Politics (Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1970), p. 55.

بصدق. تعني استعادة المنظور الكانطي ـ كما يفعل هابرماس في الحقيقة (de facto) ـ رفض أي مطالب بالدعم غير المشروط[٩].

ثانيًا: من القانون الدولي الكلاسيكي إلى نظام المواطنة العالمي الجديد[*]

إن الدعم غير المشروط الذي لم تطالب به الإدارة الأميركية حلفاءها السياسيين فحسب، بل «العالَم المتمدن» أيضًا، لم يكن في نظر هابرماس، إلا مظهرًا من مظاهر حقبة ما بعد ١١ أيلول / سبتمبر. كما اعتبر أن التهديد الذي يطرحه الإرهاب العالمي الذي سرَّع الحاجة إلى الانتقال من القانون الدولي

---

(٩) يُعدّ السياق الاجتماعي، الذي يكون فيه «الاستخدام العمومي» للعقل حاسمًا بوضوح أكثر، في المحيط الأكاديمي الذي يدلل عليه كانط، بوصفه النموذج المثالي لكل عمليات التبادل السياسي: «وأعني باستخدام المرء لعقله استخدامًا عموميًا، ذلك الاستخدام الذي يمكن أن يقوم به أي شخص بوصفه رجل فكر أمام جمهور بأكمله من القراء، وأعني بالاستخدام الخصوصي للعقل ذلك الاستخدام الذي يمكن أن يقوم به المرء في وظيفة مدنية خاصة أو في مكتب يشغل فيه منصبًا» (انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥). إن الاستخدام الخاص للحرية، التي يعادلها كانط أيضًا باصطلاح «المدنية»، وهو ما ندعوه غالبًا «الرصانة الفردية»، هو ممارسة للحكم الفردي ضمن حدود يضعها النظام الشرعي، بقدر ما هو نتيجة مسؤوليات المرء الاجتماعية الخاصة أيضًا. فعند كانط، يتمايز التفكير بحرّية، بالمعنى النظري، عن الفعل بحرّية، على المستوى العملي، في حين أن لهما، بنيويًا، وظيفتين تعتمد إحداهما على الأخرى: «إن قدرًا عاليًا من الحرية المدنية يبدو مفيدًا لحرية الشعب الفكرية، ومع هذا، فإنه ينصب أمامها حواجز لا يمكنها تجاوزها. على النقيض من ذلك، يفسح قدر ضئيل من الحرية المدنية أمام الحرية الفكرية مجالًا كافيًا لتتوسع إلى حدودها القصوى» (المصدر نفسه، ص ٥٩).

في حين قد يبدو أن قدرًا أكبر من الحرية المدنية يحرِّض الحرية الفكرية، إلا أن كانط ينذرنا بأن الأمر ليس دائمًا كذلك، فالحرية المدنية أو السُلطة التقديريّة تتطلب ممارسة القواعد. فبغياب هذه الممارسة تصبح الحرية المدنية شأنًا للتفضيل الشخصي، لا نتيجةً للمحاججة العقلانية التي ينهض عليها خَيار المرء أو موقفه. لا يمكن للحرية الفكرية أو لقوّة الحجة الأفضل أن تزدهر إلا في سياق يُدار ديمقراطيًا، يشعر فيه الأفراد أنهم مخولون بما يكفي لمناقشة صلاحية القواعد التي يخضعون لها. تقوم وجهة نظر كانط، التي يشاركه بها هابرماس، على ما يلي: إذا سمحت إكراهات الشرائع للمواطنين باستخدام عقولهم «استخدامًا عموميًا»، فإن التنوير سوف يتبع ذلك، لهذا سوف يحقق الرجال والنساء طبيعتهم التي يُقيم «مصيرها الأصلي» في «التنوير» كما يقول كانط (المصدر نفسه، ص ٥٩).

(*) المقصود هنا بنظام المواطَنة العالمي الجديد (New Cosmopolitan Order) عملية إعادة تشريع لقانون المواطنة العالمية، يُلزم الجميع بقوانينه عبر توحيد جهود القوى العظمى في هذا المجال، من أجل ضمان السلام العالمي وحقوق الفرد كمواطن كوني له حق يتساوى به مع الآخرين على سطح الكرة الأرضية. يرث نظام المواطنة العالمي هذا القانون الدولي الحديث ويتجاوزه.

الكلاسيكي إلى نظام مواطنة كوني جديد، بالمقياس العالمي، هو أحد المظاهر الأُخرى لهذه الحقبة.

منذ ثلاثة عقود على الأقل، والعولمة المالية والسياسية تضغط على الهيئة التنظيمية للأمم المتحدة، التي يُنظر إليها كدولة إقليمية. تطرح شيخوخة الأمم المتحدة السؤال حول طول المدة التي بقيت لهذه الهيئة، وعمّا يمكن أن يحل محلها في النهاية. توضّح مداخلة هابرماس السياسية، التي ألقاها بمناسبة توحيد الألمانيتين عام ١٩٨٩، موقفه المتعلق بمصير الأمم المتحدة مباشرة؛ إذ صرّح في تلك المناسبة ـ ويمكن ملاحظة شبح كانط في هذا التصريح ـ أن المواطن الألماني يُخطئ إن هو حاول أن يجد هويته في التقاليد، فالتعبير السياسي الشرعي الوحيد لهوية الأمّة، سواء مع ماض لا يُقهر أو من دونه، هو «الوطنية الدستورية» التي يُقِرّ فيها الولاء للدستور بالمشاركة التوافقية بين جميع المواطنين. يُعبِّر مثل هذا الولاء عن إخلاصه لفكرة الحقوق الكونية، التي يعدّها هابرماس شرطًا لتعايش الموجودات البشرية، وعلى الأخص في المجتمعات المعقّدة المتعددة الثقافات. يكتب هابرماس بعد بضعة أشهر من سقوط جدار برلين الذي قاد إلى توحيد الألمانيتين ما يلي:

إذا لم نحرر أنفسنا من الأفكار السائدة حول الأمّة/ الدولة، وإذا لم نتخلص من عكازات السياسة ما قبل القومية، وجماعة القدر، فإننا لن نكون قادرين على أن نُكمل، ونحن مُرتاحو البال، الدرب نفسه الذي اخترناه منذ زمن طويل، أي درب المجتمع المتعدد الثقافات؛ درب دولة فدرالية بأقاليم واسعة مختلفة وبسلطة فدرالية قويّة، ولكن قبل كل شيء، درب توحيد الدول الأوروبية المتعددة الجنسية. إن الهوية القومية التي لا تتأسس غالبًا على الفهم الجمهوري لنفسه، وعلى الوطنية الدستورية، تتعارض بالضرورة مع القواعد الكونية للتعايش المتبادل للموجودات البشرية(١٠).

تُمثِّل فكرة الوطنية الدستورية نقطة انطلاق مفيدة، لمقاربة وجهة نظر هابرماس المتعلّقة بنظام مواطنة عالمي جديد، يرى فيه أكثر التحديات إلحاحًا

(١٠) Jürgen Habermas, «Yet Again: German Identity: A Unified Nation of Angry DM-Burghers,» in: Harold James and Marla Stone, eds., *When the Wall Came Down: Reactions to German Unification* (New York, NY: Routledge, 1992), pp. 86-102.

في مواجهة المشـهد الجيوسياسـي لما بعد الهجمات الإرهابية في ١١ أيلول/ سبتمبر.

يجـب علـى الفكـر السياسـي، مـن أجـل التخلـص مـن جميـع الصفات الموروثة، أن يتخلى عن الفكرة التي ترفض جعل السياسة تبادلًا تواصليًا يتمثّل مطلبه الأساسي في بلوغ توافق عقلاني لما نقصده عندما يحدِّث بعضنا بعضًا. يدلـل المتكلمـون والمسـتمعون، بصـورة مضمَرة، علـى هذا التوافـق كل مرّة يتواصلـون فيها حـول أي موضوع، أكـان الميـدان خاصًا أم عامّـا، أخلاقيًا أم سياسـيًا. هكذا لا تكون السياسـة مختلفـة عن طريقة التواصـل الخاصة بتبادل الأحاديـث اليومية؛ فكما في السياسـة كذلك في الحديـث العادي لا يمكن أن يسـيطر الكـذب والخـداع، ولا الاحتيال وسـوء الفهم؛ ولو حصل ذلك لشُـلَّ التواصـل. كما في حالـة الحديث اليومي، يجب أن نهدف إلى جعل التواصل، الـذي هو لـب السياسـة، أكثر فعاليّـة ممّا قد يعضِّـد هويّة المواطـن بجماعته، وذلك عبر قاعدة القوانين الدستورية فحسب.

يَرى هابرماس في فيلسـوف القانون الألماني كارل شميت نموذجًا لطريق الضـلال في الفكر السياسـي. تـدل معارضته لهذه الشـخصية الخلافيّة جدًا[11] على مدى تصلّب هابرماس حيـال مظاهر الثقافة الألمانية والأوروبية المرتبطة بالسياسة القومية، وبالقيم ما قبل السياسية، مثل قيم العرقية أو «جماعة القدَر». يشـعر هابرماس بـأن واجبه المدنـي الأول، بصفتـه مواطنًا ألمانيًـا، يتجلى في مواصلة تأكيد ما يتم تبريره والإجماع عليه عقلانيًا فحسب.

ربمـا كان كارل شـميت، العضو في الحزب النازي منـذ عام ١٩٣٣، أبرز

---

(١١) على الرغم من ارتباطه السياسـي بالنازية، التي أثّرت بلا شـك في كثيـر من آرائه، بقي كارل شميت في قلب المناظرات المنتجة بين المنظّرين السياسـيين الشباب وفلاسفة القانون. انظر على سبيل المثـال: Gershon Weiler, *From Absolutism to Totalitarianism: Carl Schmitt on Thomas Hobbes* (Durango, Colo.: Hollowbrook Pub., 1994); John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*, Modern European Philosophy (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997), and Heinrich Meier: *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue; Including Strauss's Notes on Schmitt's Concept of the Political and Three Letters from Strauss to Schmitt*, Translated by J. Harvey Lomax; Foreword by Joseph Cropsey (Chicago: University of Chicago Press, 1995), and *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Translated by Marcus Brainard (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

مؤيـدي دسـتور الرايخ الثالث، الأمر الذي دفع إلـى توقيفه عام ١٩٤٥، ومنعه من التدريس، فاعتزل فارضًا على نفسه منفًى طوعيًا. آمن شميت بأن ديناميكية تاريخ أوروبا الحديثة تولّدت من البحث عن فضاء حيادي، متحرّر من الصراع العنيـف، ومـن الخصومة الفكريـة؛ فقد رأى أن هذا التاريـخ وُلِد من رد الفعل على الحروب الدينية التي أقعدت أوروبا في القرن السادس عشر، حين هدّدت أوروبا، وفقًا لشـميت، مجموعةٌ من المخاطر التوسـعية، جعلت من رغبة هذه الأخيـرة في السـلام أمرًا عصـي المنال. وكان شـميت منذ كتاباتـه الباكرة عام ١٩٢٠، في ظل جمهورية فايمر، متوجِّسًـا من توسع روسيا السوفياتية، بعد أن انتهت الحرب الأهلية فيها بتنحي القيصر عام ١٩١٧. كانت روسيا، من وجهة نظره، مكرَّسـة تمامًا لاسـتثمار جميـع الإمكانات التكنولوجيـة من أجل تطوير أقوى جيش وُجِدَ على الإطلاق. ثم امتدّ قلق شميت، كما يظهر في كتاباته بعد الحرب العالمية الثانية، ليشـمل الولايات المتحدة: العملاق الآخر في المشهد الدولـيّ. فـي وجه هذه الأخطـار، ظلّت أوروبا في نظر شـميت موطن النظرية والتطبيق للدول ذات السيادة، التي تتوازن في ما بينها بفضل القانون الدولي(١٢).

يؤكد هابرماس، في حواري معه، أن حدود الحقل السياسـي مؤسسـة عند شـميت على التأكيد الذاتـي للهوية الجمعية في مقابل الآخـر، بحيث إن الأمّة ذات السـيادة لا تتأسـس على الإرادة الشـخصية للحريات المدنية، وإنما على فـرادة القوميـة العرقية ضد كل ما هو آخـر. بهذه الطريقة يرجـع تحديد ما هو سياسـي، عند هابرماس، إلى جعل علاقة الصديق/ العدو أمرًا «أنطولوجيًا»، ثم تحويلها إلى جوهر السياسـة أو ماهيتها. وعلى وجه التحديد، فإن شـميت، في ضوء هذا المبدأ، يغذي الشكوك حول خدمة القانون الدولي للمصالح التوسعية للدول الأقوى.

ولكننـا، لا نسـتطيع، مـع هـذا، أن نتجاهـل أيضًـا حقيقـة تنكّـر الأنظمـة

---

(١٢) إذا كانـت النزعـة الاسـتعمارية البريطانية قد أخَّرت سـيرورة تطور تلك النمـاذج للأمم ذات السـيادة في العالَم أجمـع، فإن التوجهات الإمبريالية التي ينسـبها شـميت إلى كل من الاتحاد السـوفياتي والولايات المتحدة قد فعلت الشـيء نفسـه تمامًا. لإدراك الدور الذي أعطاه كارل شـميت لأوروبا انظر: John P. McCormick: «Carl Schmitt's Europe: Cultural, Imperial and Spatial Proposals for European Integration, 1923-1955,» (Paper Presented as Part of the Research Project at the European University Institute, Florence, 1999-2000), and *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, chap. 2.

التوتاليتارية في القرن العشرين، على نحو غير مسبوق عبر جرائمها السياسية المرتكبة بحق الجماهير، لافتراض البراءة الموجودة في القانون الدولي الكلاسيكي.

يتنكّر موقف شميت لما يعدّه هابرماس حقيقة جلية، أي أن يكون القانون الدولي توافقًا بين شركاء متساوين، يتم إحرازه بحرّية، من دون الحاجة إلى إخفاء مخاطره.

يمتدح هابرماس تغلُّب أوروبا على النزعة القومية، وهو ما يبرهن على نضجها المدني وتبصّرها. لكن، حتى ضمن الجماعة الأوروبية، فإنه لن يكون من الممكن تصور القانون الدولي من زاوية المواطنة العالمية الجديدة إلا بعد أن تبتعد الدولة ـ الأمّة عن واجهة المسرح. بالطريقة نفسها التي يمكن أن يحصل فيها ذلك، يمكن أيضًا لـ«تحالفات قاريّة» أُخرى أن تُصبح الممثّلة السياسية الأعظم في المشهد الدولي. فمثلًا، اتفاق نافتا وآسيان هما محض مثالين حيّين لذلك.

منذ أكثر من مئتي عام، توقّع كانط إمكانية انتقال القانون الدولي الكلاسيكي إلى نظام جديد للمواطَنة العالمية؛ فقد وجد كانط، ببصيرته السياسية النافذة أن الدول الجمهورية الدستورية هي فقط التي يمكن أن تشكل جزءًا من هذا النظام، لأن «كل أُمة تستطيع، بل يجب عليها، من أجل أمنها الخاص، أن تطلب من الآخرين أن يشتركوا معها في دستور يشبه الدستور المدني، تُصان فيه حقوق الجميع. وهذا قد يعني تأسيس ائتلاف من الشعوب»[١٣]. تتطلب فكرة كانط أن يتطابق المجتمع المدني مع المجموعة الدولية، وهذا التطابق سوف يُلغي أوتوماتيكيًا الوضع الطبيعي بين الأمم، الذي وصفه شميت في أنطولوجيا الصديق/ العدو.

في لوحة المواطَنة العالمية الكانطية، تحل الضيافة مكان العداوة بين الأمم: «تعني الضيافة حق الغريب في ألا يُعامَل بعداوة عندما يصل إلى أرض الغير»[١٤]. بعد أن يقَدِّم ملاحظته التي ترى أن مفهوم الضيافة لا يتعلق بالإحسان وإنما

---

(١٣) Immanuel Kant, «On Perpetual Peace,» in: Kant, *Kant's Political Writings*, p. 102.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

بالحق، يمضي كانط في تحديد معنى الضيافة: ليس للغريب أن يُطالب بحق الضيف، لأن ذلك يستدعي أن يكون صديقًا للمُضيف، ولكن يستطيع الضيف أن يُطالب بحق الزيارة. «إن كل الناس مؤهلون لأن يقدِّموا أنفسهم في مجتمعات الغير، بفضل حقهم في المُلكية المشتركة لسطح الكرة الأرضية. فمنذ أن كانت الأرض كرويّة، فإنهم لا يستطيعون أن ينتشروا عليها في نطاق لا نهائي، بل يجب أن يتسامح أحدهم بالضرورة في مصاحبته للآخر»[15]. عبر فضيلة التشارك في امتلاك سطح الكرة الأرضية، فحسب، يصبح الناس أعضاء في جماعية كونية وكوزموبوليتانية، يتم تصورها وفقًا للمبدأ القائل: إن «انتهاك الحقوق في مكان ما سيُشعر به في كل مكان من العالَم»[16]، وهو ما سيمنح الموجودات البشرية كلها صفة «مواطني العالَم».

يدين كل من هابرماس ودريدا لكانط كثيرًا في تفسيرهما للمواطَنة العالمية. وفي حين يتوسع دريدا في فكرة كانط في شأن الضيافة بديلًا من علاقة الصديق ـ العدو، يُصرّ هابرماس على إلغاء «الوضع الطبيعي»، على قاعدة الاحترام المتبادل بين الدول الجمهورية الدستورية. إن إنشاء محكمة الجرائم الدولية كانت أول خطوة على طريق المواطَنة العالمية، وهناك خطوة أُخرى، وهي القضاء على مبدأ عدم التدخّل في الشؤون الداخلية للدول الأجنبية. هناك مثالان حيّان على التغلب على مبدأ عدم التدخّل هذا، يتمثّل الأول في منع الأمم المتحدة للعراق من استخدام مجاله الجوي الخاص بعد حرب الخليج، والثاني في الجدل حول تسليم الدكتاتور التشيلي أوغوستو بينوشيه، الذي وضِع تحت الإقامة الجبرية في بريطانيا[17].

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(١٧) عام ١٩٧٤ استولى بينوشيه على السُلطة في تشيلي بانقلاب عسكري، اعتقل في إثره أكثر من ثلاثة آلاف من الخصوم السياسيين، وجرى استجوابهم وتعذيبهم وقتلهم، وتشريد مليون تشيلي إلى المنفى. وعام ١٩٩٨ تقاعد بينوشيه عن العمل السياسي، وعيّن نفسه «سيناتورًا مدى الحياة». بينما كان في لندن يقوم بعملية تَسوُّقِه السنوية المسرفة، شعر الجنرال بآلام حادّة في الظهر، وأُسعِف على إثرها، وهنا، جرى توقيفه مباشرةً بعد أن أجريت له عملية جراحية. وقد أمضى الأيام الـ ٥٠٣ المتبقية تحت الإقامة الجبرية في مزرعة خارج لندن، في الوقت الذي كان فيه مجلس اللوردات (The House of Lords) [وهو أحد فروع البرلمان في بريطانيا]، يتناقش في ما إذا كان يجب تسليمه إلى إسبانيا ليواجه محاكمةً على جرائمه. انتُقِدت زيارات المجامَلة التي قامت بها رئيسة الوزراء، مارغريت تاتشر، لبينوشيه الذي =

على كل، يدرك هابرماس أن ما يفصل اللحظة الراهنة عن الانتقال الكامل إلى المواطَنَة العالمية، ليس أمرًا نظريًا فحسب، بل هو عملي كذلك؛ إذ يجب أن تكون قرارات المجموعة الدولية محترمة.

تقدِّم مجزرة المدينة الصربية سربرنيتسا التي ارتُكبت عام ١٩٩٥ ـ حين كانت المدينة تحت حماية حفظة السلام الهولنديين الذين أرسلتهم الأمم المتحدة ـ مثالًا لمخاوف هابرماس ممّا يتعلق بـ«الفارق الحاسم في القوة بين السلطة الشرعية، ولكن الضعيفة، والمتانة الحالية للدولة ـ الأمّة القادرة على الفعل العسكري، ولكن التي لا تتبع في ذلك إلا مصالحها الخاصة». لسوء الحظ، يهدد اختلاف موازين القوى بين السلطات القومية والدولية بإضعاف شرعية أي تدخّل عسكري، وبتحويل العمل التأديبي إلى حرب.

ثالثًا: الإرهاب والمجال العام

تحتل المسألة القومية مكانة مركزية في خطاب هابرماس حول الإرهاب؛ فهو يزعم أن إرهابيي اليوم، الذين يخوضون حربًا مقدسة، كانوا في الأمس قوميين علمانيين؛ إذ يبدو أن خيبة الأمل من الأنظمة القومية الحاكمة ـ كأنظمة إيران والعراق والسعودية، بل حتى النظام في باكستان ـ جعلت الدين يغدو أكثر إقناعًا من أي دافع سياسي علماني من الناحية الذاتية. أمّا من الناحية الموضوعية، فيمكن للإرهاب، مع ذلك، أن يُعطَى مضمونًا سياسيًا، إذا حمل أهدافًا سياسية واقعية فحسب، وإلا فإنه يقف على قدم المساواة مع الجرائم العادية. بما أن المستقبل هو وحده القادر على الحكم ما إذا كانت أهداف الإرهاب قد أُنجزت أم لا، فإن هذا الأخير يظل مجرد محاولة لاستعادة الماضي.

يرى هابرماس أن ربط النطاق السياسي للإرهاب بإنجازه لأهدافه يطرح

= كان حليفًا لبريطانيا في أثناء حملتها على جزر فوكلاند. على الرغم من أن مجلس اللوردات جرّده في نهاية الأمر من الحصانة الشرعية، التي كانت تحمي تقليديًا زعماء الدول من التقديم للمحاكمة للجرائم المرتكبة بحق الإنسانية، فإنه ظلّ مسموحًا للجنرال أن يعود إلى تشيلي لأسباب صحية، ومع أنه اعتُبر مريضًا جدًا بحيث لا يتحمل المحاكمة في سنتياغو، أسقطت المحكمة التشيليّة العليا عنه الحصانة وعدّته مجرمًا، فبقي قيد الإقامة الجبرية.

إمكانيـة التفريق بين ثلاثة على الأقل من مختلف أنواع الإرهاب: الأول يتمثل فـي العمليات العنيفـة الهوجاء، والثاني في حرب العصابات شـبه العسـكرية، والثالث في الإرهاب العالمي[١٨]. يلخص هابرماس النوع الأول، في الإرهاب الفلسـطيني، الـذي يحصل فيـه القتل غالبًا علـى يد مقاتل انتحـاري، في حين يتوافـق إرهاب حرب العصابات شـبه العسـكرية مع حركات التحـرر الوطني، ويُشـرعَن في ما بعد عندما يقوم بتكوين دولة. أمّا الإرهاب العالمي، فيبدو أنه لا يحتوي على أهداف سياسـية واقعية، اللهم ما عدا محاولة اسـتغلال هشاشة الأنظمة المعقدة. بهذا المعنى يكون الإرهاب العالمي هو الأقل حظًا بين أنواع الإرهاب الثلاثة من أن يُعدّ في ما بعد مشروعًا ذا أهداف سياسية واقعية.

بخـلاف شـبكات الإرهـاب العالمي المتعـددة القومية التي ليـس لها مكان محدد، يشـترك نمطـا الإرهاب الأولان فـي صورة ما يدعـوه هابرماس محاربي العصابات، الذين يقاتلون علـى أرض محددة، ويثبتون وجودهم عليها. بخلاف ذلـك تتمثـل جِـدَّة الإرهـاب العالمي فـي المراوغـة والتملص، كمـا أن محتواه التدميري العظيم ينزع الشرعية عن الحكومات الديمقراطية، كما يرى هابرماس. يمثّـل الخطـر الناجم عن رد الفعل المبالغ فيه، الـذي تقوم به الولايات المتحدة بعـد ١١ أيلول / سـبتمبر، أو أي أمة هـي تحت تهديد الإرهـاب العالمي، تورُّطًا تناقضيًا ومأسـاويًا: فعلى الرغم من عدم إعلان الإرهاب العالمي أهدافًا سياسية واقعيـة، فإنـه ينجح علـى نحو ممتاز فـي إحراز هدف سياسـي، يتمثـل في نزع الشرعية من سلطة الدولة.

أعـار هابرماس، منذ بداية تفلسـفه، اهتمامًا كبيرًا لمسـألة الشـرعية التي رآهـا متعذّرة الفصل عـن وظيفة الفضاء العـام، كما فعل عندمـا قام بتحليل الـدور الأساسـي للفضـاء العـام في تشـكُّل القـرارات السياسـية، فـي إطار الديمقراطية، في كتابه **التحول البنيوي للفضاء العام** (١٩٦٢).

مرّة أُخرى، يمثل كانط نقطة انطلاق هابرماس، الذي يسـتعير منه رؤيته للفضاء العام، بصفته مؤسسـة أساسـية للديمقراطية، لا يمكن من دونها أن توجد أي نظرية عن الجمهورية الدستورية. إن الاشتراك في الفضاء العام هو وحده القادر على فتح

---

(١٨) كمـا أشـرتُ إلى ذلك فـي المقدمة، فإن هـذه واحدة من النقـاط المختَلف فيهـا إلى أقصى حدود الاختلاف بين هابرماس ودريدا.

الطريق أمام تبادل ديمقراطي حقيقي. وإذ يُعجب هابرماس بعرض كانط للفضاء العام، بوصفه يتمحور حول المحاججة العقلانية، بدلًا من هويات المتحاججين، فإنه ينتقد، في الوقت نفسه، فهمه النخبوي والبرجوازي بعض الشيء لديناميكيات الميدان العام؛ فوصْف كانط للفضاء العام هو تعبير عن الأيديولوجيا البرجوازية، التي تَفْهم المشاركة على أنها امتياز للطبقة الأعلى المثقفة غالبًا، والميسورة والذكورية[19].

هكذا يشرع هابرماس في عملية إعادة بناء نقدية وتاريخية لتطور الفضاء العام في الديمقراطيات الغربية الحديثة. من الواضح أن النقاش الجماهيري تعرَّض لتغيرات كثيرة، منذ أن تحدث عنه كانط، فمن جهة أولى، كان للنقاش الجماهيري تأثير إيجابي في توسُّع الفضاء العام توسعًا مطَّردًا، وذلك بتوسيع المشاركة لأطياف أوسع من المواطنين. من جهة أخرى، يقود التوسع الكمي في المشاركة إلى تراجع في كيفها، ويعود ذلك إلى جملة عوامل؛ إذ تؤدي سرعة انتقال المعلومات ومعالجتها، ضمن نطاق الفضاء العام، إلى صعوبة الإبقاء على نموذج التواصل الذي تصوره كانط، عندما ناقش مسألة الفضاء العام؛ أي التواصل الأكاديمي.

فإذ يمنح المتناقشون في التواصل الأكاديمي وقتهم الكافي ليفكروا ويصوغوا حُججهم، فإن سرعة الاشتراك في التواصل الجماهيري تعمل لفائدة أولئك الذين يختارون المعلومات، وينشرونها، أكثر من فائدة أولئك الذين يتلقونها. يرى هابرماس أن لضغط التفكير في المعطيات وتقييمها بسرعة نتائج سياسية خطِرة، لأنه يبسِّط تجربة السياسة التي تصبح مرتكزة على شخصية المتحاورين بدلًا من ارتكازها على الأفكار التي يدافع عنها كلٌّ منهم[20]. تعود صعوبة حصر جملة الصفات الشخصية إلى قوة صناعة العلاقات العامة،

---

(19) إن هذه الكيفية النخبوية التي تتجلّى من خلال مفهوم كانط عن الفضاء العام، تتقاطع مع تعويله على المحيط الجامعي، بوصفه النموذج الأمثل لجميع أشكال التداولات السياسية. انظر الهامش الرقم 9 من هذا الفصل، ص ١٢٢.

(20) تتداخل محاججات هابرماس مع حقل واسع النطاق من النقاشات الدائرة حول الفعل المؤثر للسياسة. في هذا المجال أُحيل إلى نص كلاسيكي، يعود إلى عام ١٩٦٧، لعالِم الاجتماع الفرنسي غي ديبورد: Guy Debord, *The Society of the Spectacle* (Detroit: [Black and Red], 1977). [النص بالفرنسية هو: Guy Debord, *La Société du spectacle* (Paris: Buchet-Chastel, 1967)].

التي تهدف إلى خلق حالة من الرضا والقبول لدى مستهلكي ثقافة الجماهير. ويرى هابرماس أن ثقافة الاستهلاك، بأيديولوجيتها الاستهلاكية، لا تلجم الإجماع العقلاني، النقدي، فحسب، بل تفرض نفسها أيضًا على المشاركين الهشين في الفضاء العام؛ أي أولئك الذين يكون نصيبهم من الثروة أكبر من نصيبهم من العلم.

يتماشى هذا النوع من التحليل مع التوجهات النظرية الأصلية للنظرية النقدية[٢١]، سواء من ناحية قوّة خلفيتها التاريخية والاجتماعية، أو بسبب انشغالها بالتأثيرات السلبية لثقافة الجماهير. يشارك هابرماس بعض رؤى المرحلة الباكرة للنظرية النقدية[*] في كتاباتها السياسية والاجتماعية حول

---

(٢١) قد لا يتسق هذا الكلام مع رفض عرَّابي النظرية النقدية، هوركهايمر وأدورنو لكتاب هابرماس حول (الفضاء العام)، عندما قدّمه كأطروحة Habilitationsschrift، وهي شهادة مطلوبة في ألمانيا لتأهيل الطالب المتابع لدراسته بعد حصوله على شهادة الدكتوراه ليصبح أستاذًا. لقد وجدا أنها لا تنتقد بما يكفي قوى التدمير الكامنة في أفكار عصر التنوير، وسمتها الخادعة إجمالًا، إن كتاب هابرماس التحول البنيوي للفضاء العام هو على خط التوجهات النظرية «الأصلية» للنظرية النقدية في مرحلتها الأولى، عندما كان هوركهايمر وأدورنو مثقفين ملتزمين في ذلك الوقت، لا في المرحلة المتطورة للنظرية النقدية بعد الحرب العالمية الثانية. فعليًا قُبِل هذا الكتاب كأطروحة Habilitationsschrift في جامعة ماربورغ.

(*) من المتعارف عليه أن هناك ثلاثة أجيال للنظرية النقدية: تبتدئ مع جيل المؤسسين، وأبرز أعلامه هوركهايمر وأدورنو وماركوز وبنيامين. ثم الجيل الثاني، وأهم ممثليه هابرماس نفسه والفرد شميت وألبرت فيلمر. وأخيرًا الجيل الثالث (علمًا بأن ممثلي الجيل الثاني لا يزالون أحياءً حتى لحظة كتابة هذه الأسطر) الذي يتمثّل في آكسل هونيث (وهو مدير مدرسة فرانكفورت الحالي) وبيتر بورغر وأوسكار نيغت وكلاوس أوفي وآخرين. يستطيع القارئ بالعربية أن يطّلع على أفكار هذه المدرسة وتاريخها، فعلى حد علمي هناك في المكتبة العربية مجموعة من الكتب التي تتحدث عن مدرسة فرانكفورت وتاريخها، مثل: علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز (بيروت: منشورات مركز الإنماء القومي، [١٩٨٧])، وهو كتاب فيه الكثير من التفاصيل عن تاريخ مدرسة فرانكفورت، اعتمد فيه الكاتب اعتمادًا كبيرًا جدًا على كتاب مارتن جاي المخيلة الجدلية. ومع أنه يشكو اضطرابًا في المصطلحات، فإنه يعدّ خطوةً أولى لا غنى عنها لمن يريد الاطّلاع على هذا التيار الفكري، فضلًا عن أنه يتحدث في فصله الأخير عن فكرة الفضاء العام عند هابرماس. هناك كذلك كتاب حسن مُصدّق، (حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت (بيروت؛ الدر البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)؛ إذ يقدّم هذا الكتاب بانوراما عن أهم أفكار النظرية النقدية، فيركّز على نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس بأبعادها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. كما أن هناك ترجمتين عن تاريخ المدرسة هما أولًا: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس (طرابلس، ليبيا: دار أويا، ١٩٩٨). وهو دراسة نقدية لأفكار المدرسة من وجهة نظر ماركسية، والثاني هو: فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت، نشأتها ومغزاها: وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت، ط ٢ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤)، وهو يعالج أفكار المدرسة، وخاصة جيل الرواد من وجهة =

الرأسمالية المتأخرة، التي ترى أن مزيدًا من الناس قد تكوّنوا على نحوٍ أفضل، وهو ما يمنحهم فرصة إضافية ليشاركوا في الفضاء العام، ولكن هابرماس يشارك أيضًا تلك القناعة التي ترى أن هذا التوسع في المشاركة العامة يُستحضَر غالبًا بالتلاعب وبالقوّة، بدلًا من أن تحققه بحرّية جميع فئات الناس العامّيين، هكذا، وعلى نحوٍ مفارق، تصبح كثرة المعلومات سببًا في ضمور الوظائف المتعددة للديمقراطية. بإدارتها على يد الشركات المتعددة القوميات وجموح السوق الحرّة، تفرض ثقافة الجماهير قوانينها على المشاركة الديمقراطية: أي القوانين النفعية التي تخدم المصالح الخاصة عوضًا عن القوانين الكونية التي تخدم المصلحة العامة.

في بدايات الثلاثينيات، كانت النظرية النقدية لا تزال تأمل في إيجاد حلٍّ ماديٍّ لهذه المشكلة؛ حل يتألف من الجمع بين مُثل عصر التنوير والماركسية: ليس عبر إطاحة الرأسمالية إطاحة جذرية، وإنما عبر الانتقال إلى ديمقراطية اشتراكية تترافق مع المشاركة الواسعة للدولة. ولكن، بعد عودة هؤلاء المفكرين النقديين(*) من منفى طويل ومؤلم، كانوا قد أصبحوا هم أنفسهم متشائمين، على نحوٍ جذري، من إمكانية التغيير على المستويين: النظري والعيني. اقترح أدورنو، بصورة خاصة، أن الخلاص الوحيد من القبضة الخانقة للتجانس الثقافي والنزعة الاستهلاكية يجب أن يتأسس على الفن

= نظر ماركسية أرثوذكسية كثيرة التفاصيل قليلة الفائدة. هذا فضلًا عن الكثير من المقالات التي تحدثت عن النظرية النقدية، والتي لا مجال لحصرها في المجلات العربية الثقافية والفلسفية. أمّا من يقرأ الإنكليزية، فلا غنى للباحث في تاريخ المدرسة من الاطّلاع على كتاب مارتن جاي: Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Weimar and Now; 10 (Berkeley: University of California Press, 1996).

(*) مع وصول النازية إلى السلطة في ألمانيا، اضطر الجيل الأول من مفكري النظرية النقدية إلى الهرب من ألمانيا باتجاه بلدان أوروبا أولًا ثم إلى الولايات المتحدة الأميركية. بعد القضاء على النازية عاد معظم هؤلاء المفكرين إلى ألمانيا، واستكملوا نشاط المعهد الذي أخذ من حينها اسم مدرسة فرانكفورت. أما عن التشاؤم الذي تُلمِّح إليه الكاتبة هنا، فيتمثّل بصورةٍ أساسية في الكتاب الجذري لأدورنو وهوركهايمر (جدل التنوير) (١٩٤٧)، وكتاب هوركهايمر (أفول العقل) (١٩٤٧)، وكتاب أدورنو (الجدل السلبي) (١٩٦٦)، وكتاب هربرت ماركوز (الذي لم يرجع إلى ألمانيا بل بقي في الولايات المتحدة الأميركية) (الإنسان ذو البعد الواحد) (١٩٦٤).

والموسيقى[٢٢]. على الخلاف من هذا، يرى هابرماس، وهو المواطن الملتزم والمثقف الشعبي لجمهورية ألمانيا الفدرالية الجديدة، أن هذا التشاؤم لم يكن حلًا أبدًا: فقد كان طرْح السؤال حول شرعية الفضاء العام هو بداية إجابته الخاصة التي ترسم خطًا فاصلًا شديد الأصالة لجدول أعمال النظرية النقدية.

تقوم نقطة انطلاق هابرماس على أن رأسمالية الغرب المتأخرة وديمقراطية الجماهير الما بعد صناعية «لا تستطيع أن تطالب بالاستمرار بمبادئ الدولة الدستورية الليبرالية، إلا إذا بقيت تحاول أن تأخذ على محمل الجد متطلبات الفضاء العام التي تستوفي الوظائف السياسية»[٢٣]، ولكن، كيف يمكن للرأي العام أن يُطلق سيرورة نقدية عبر وسائل التواصل الجماهيري نفسها، التي تسيطر على هذا الجمهور وتتلاعب به؟ لتجنّب الانسحاب من المظاهر الاجتماعية والسياسية، كما فعلت نظرية أدورنو باعتكافها في البعد الطوباوي للفن، يبدو أن هناك حلين مُتاحين فحسب: إمّا الأمل بتجاوز الرأسمالية بالمعنى الماركسي، الذي غدا أقل فأقل إغراءً، بعد فشل وعود الدول الشيوعية[٢٤]، وإما إعادة صياغة مفهوم الفضاء العام على أساسٍ جديد. مثّل هذا الحل الأخير استراتيجية هابرماس التي بلغت تمام نضجها في كتابه (نظرية الفعل التواصلي) (١٩٨١).

---

(٢٢) انظر: Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory*, Translated by C. Lenhardt; Edited by Gretel Adorno and Rolf Tiedemann, International Library of Phenomenology and Moral Sciences (London; Boston: Routledge and K. Paul, 1984).

(٢٣) Jürgen Habermas, «Further Reflection on the Public Sphere,» in: Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere*, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), p. 441.

(٢٤) على خلاف السواد الأعظم من مثقفي اليسار الأوروبيين، الذين عبّروا عن خيبة أملهم من المؤسسات الديمقراطية في بلدانهم الخاصة، لم يتراجع تقدير هابرماس لهذه المؤسسات. تدور مقاربة هابرماس النقدية لحركة الطلاب عام ١٩٦٨ حول مقدرة تلك الحركة وإرادتها في مخاطبة جراح تاريخ ألمانيا القرن العشرين. لقد صُعِقَ هابرماس عندما قال Inge Marcuse إن حركة الطلاب تلك كانت أول من تصدى لإرث الفاشية بأسلوب نقدي؛ إذ كان هابرماس يرى أن «القسم الأعظم من طلاب الجناح اليساري لم يكن لديهم عن الفاشية إلا فكرة مبتذلة. لقد كلّفه ذلك مجهودًا حقيقيًا في ذلك الزمن للتأكيد، أمام الملأ، أن هيئات الدولة أيضًا اضطلعتْ بوظائف ساعدتْ في إنقاذ الحرية، أو أن الجمهورية الفدرالية Bunderepublik التي كانت، على الرغم من كل شيء، واحدة من بين أكثر ست أو سبع دول حريةً في العالَم. لقد كان من الصعب عليّ أن أجد جمهورًا يستمع إلى مثل تلك التصريحات التي كانت تسعى إلى إدخال معنى عن تناسب التاريخ». أُخِذتْ عن: Jürgen Habermas, «The Role of the Student Movement in Germany,» in: Jürgen Habermas, *Autonomy and Solidarity: Interviews*, Edited and Introduced by Peter Dews, Rev. ed. (London: Verso, 1986), p. 231.

إن متابعة تطور مفهوم الفضاء العام عند هابرماس، وربطه بنظريته في الفعل التواصلي، مقدمة ضرورية لفهم تفسيره لكلٍ من العنف والإرهاب العالميين، على أنهما عيوب في التواصل، وكذلك لفهم الحل الذي يقترحه لمواجهة هذه المشكلات.

رابعًا: ديمقراطية الكلام اليومي

يرتبط نموذج الفضاء العام الذي دافع عنه كانط ارتباطًا عميقًا بالشروط المادية لمجتمع أواخر القرن الثامن عشر؛ ذلك المجتمع الذي لم يكن يمتلك وسائل إعلام كبيرة، كما لم يكن مجتمعًا مُعولمًا أيضًا، ولكنه، كان يميِّز، على نحو لا بأس به، بين المستويات السياسية والاقتصادية. يرى هابرماس أن جملة الشروط هذه حدّدت مفهوم كانط للفضاء العام ضمن أُطر «مونولوغية»(*). تشير المناجاة الذاتية إلى أن فكرة المساهمة الفردية في الفضاء العام اقتصرت على تشارك بسيط في الآراء والقرارات الأخلاقية المكوَّنة سلفًا، وهكذا تحدَّدتْ الاستدلالات الأخلاقية من المنظور المونولوغي بوصفها محادثة افتراضية مع الذات (أو مع مستمعٍ مُتخيَل).

يريد هابرماس من فكرة المناجاة الذاتية عند كانط أن ينوِّه بعنصرين متنافسين في علم الأخلاق والسياسة الكانطيين: يتمثّل الأول في الطبيعة الانعزالية للأمر القطعي الكانطي؛ أي تجربة الفرد الذهنية التي يتساءل فيها ما إذا كانت أفعاله تتأسس على مبدأ كوني(**) يمكن لبقية البشر أن يختاروا

(*) أي مناجاة ذاتية. وبما أن وسائل الإعلام التي تسهّل عملية التواصل الحوارية بين الناس لم تكن في القرن الثامن عشر على درجة عالية من التقنية والسرعة التي نشهدها نحن، في عصر العولمة، فقد أثّر ذلك في تفكير كانط الذي لم يرَ في التواصل إلا شكل الحوار الذاتي «المونولوغ»، عندما كان يهيب بالفرد أن يتأمل في فعله الشخصي محاولًا أن يجعل منه قانونًا كونيًا (انظر الملاحظة التالية!).

(**) يقول كانط: «تصرفْ بحيث تجعل من فعلك قانونًا لك وللآخرين»، ويقول في مكانٍ آخر: «تصرف فقط بحسب المبدأ الذي يُمكِّن رغبتك من أن تُصبح قانونًا كونيًا». كان كانط يرى أنه ليس على الناس الذين وُهبوا عقولًا أن ينتظروا من الفلسفة أن تقول لهم ما يجب عليهم فعله، إذ عليهم أن يعثروا بأنفسهم، في ضوء التجارب الواقعية المعيشة والتجليات الأخلاقية المتنوعة بحسب الزمان والمكان، على المبادئ العقلية المحضة للأخلاق التي هي، بحسب كانط، إلزامية ومطلقة وكونية. يبني كانط المبدأ الأخلاقي الكوني على مفهوم الواجب الذي يعتبره مطلقًا؛ إذ حتى لو تنكّر بأقنعة متعددة عبر الزمان والمكان فإنه يظل كونيًا وضروريًا وقبْليًا، تقاس على أساسه أفعال المرء، فيغدو الفعل خيّرًا إذا ما صدر عن الواجب الذي هو =

أفعالهـم بمقتضاه، بغـض النظر عن ثقافتهم أو عصرهـم(٢٥). ويتمثل الثاني في قبْلية أو أسـبقية الذاتية على التـذاوت(*)(Intersubjectivity) في المفهوم الكانطي فـي مـا يتعلق بالاسـتقلال الذاتـي الفـردي؛ إذ تفتـرض قبْليـة الذاتيـة هذه أن الاسـتقلال الذاتي هو طبيعة ممنوحة للموجودات البشـرية، لا حصيلة للتبادل التواصلـي العقلانـي لتلك الموجـودات البشـرية، الأمر الذي يتعـارض مع ما يؤمن به هابرماس.

يحـاول هابرمـاس القبض على التواصل في مسـتوى أعمق من المسـتوى الذي وصل إليه كانْط؛ أي في ذلك المستوى الذي تُصاغ فيه الآراء والقرارات الأخلاقيـة، من خـلال الحـوار البينذاتـي Intersubjective. يتضمـن القبض على التواصل، في هذا المسـتوى الأعمق، تحولًا جذريًـا من نموذج مركزية الذات إلى المناجاة الذاتية Monologism. حتى في النموذج المونولوجي يُوجِدُ المتكلم مُسـبقًا شـكلًا من أشـكال التواصل البينذاتي، يعـدّه هابرماس شـرطًا لإمكانية وجود مُتكلم فردي. في ضوء هذا، لا يكون المُتكلِّم عاملًا منفصلًا عمّا حوله،

= غايـة في ذاته. لا يسـتند الواجـب عند كانط إلـى العاطفـة أو النية الطيبـة، بل إلـى القانون الأخلاقـي العقلي فحسـب، حتى لو تعارض مـع ميول المرء وأهوائـه. إن كونية هذا المبـدأ وصوريته جعلتا كانـط يقارن مهمته الأخلاقية بمهمة الرياضيين الذين يسـعون إلى حل مشكلة حسـابية، انطلاقًا من صيغة رياضية مضبوطة، تطبّق على المشكلة، لإيجاد حلٍ لها، ولقياس مدى صحتها.

(٢٥) Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Translated and with an Introd. by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), p. 93.

(*) في حين يتأسـس المعيـار الأخلاقي الكونـي عند كانط على تجربة الفرد المسـتقل اسـتقلالًا ذاتيـا، فإن كونية المعيار الأخلاقي عند هابرمـاس هي بينذاتية، بمعنى أنها لا تُقـرُّ بوصفها معيارًا صالحًا وصادقًـا، ومن ثم، مُلزِمًا وكونيًا، إلا إذا كان المعيار حصيلة للاتفاق الذي تواضعت عليه الذوات العاقلة التـي تختبر مدى صحته، بمناقشـته في مـا بينها. أمّـا البينذاتية، فهـو مصطلح ظهر في أعمـال هابرماس الباكـرة، أي قبل ذلك التحوّل اللغوي الذي طبع مرحلته الثانية والذي تمثّل، بصورة أساسـية، في نظريته في الفعل التواصلي. ليسـت البينذاتية، عند هابرماس، شـيئًا يُضاف إلى الذاتيـة أو يتقاطع معها، كما أنها ليسـت بديهية تصُوغها الذات انطلاقًا من مبدأ ما، ولكنها بالأحرى تتقـوم من الذات المُتكلمة التي تلجأ إلى الكلام لتُعبِّر عن نفسـها؛ مُقدِّمة بذلك ادعاءً يسـعى لأن يكون مفهومًا ومبرّرًا لدى الذوات الأخرى. وهكذا يكون خيار هابرماس الفلسـفي هو إعلان أولوية البينذاتية على الذاتية، لا كاشـتراط وإنما كنتيجة طبيعية لطبيعة الكلام. ويجب التذكير هنا بأن الكلام عند هابرماس يسبق وجود الذات منطقيًا (كما يسبق الوجود الماهية عند سارتر على سبيل المثال). بتعلمها التعبير عن رغباتها ومخاطبة الآخر، تُصبح الذات مؤهلـةً لسـانيًا للبدء فـي عمليـات التواصـل، معبرةً بذلـك عن حريتهـا الفرديـة وتضامنهـا الاجتماعي، وبالنتيجة اسـتقلالها التشريعي والسياسـي. انظر حول ذلك: Christian Bouchindhomme, *Le Vocabulaire de Habermas*, Vocabulaire de (Paris: Ellipses, 2002), pp. 48-50.

بل وحدةً عاملةً في جماعة المتكلمين. يُسـمي هابرماس مقاربته الجديدة تلك «وظيفـة اللسـان الكونيـة»[٢٦] «Universal Pragmatics». إن الحُجـة التي تسـمح لهابرمـاس بتأسـيس الاعتماد المتبادل بيـن المتكلم الفرد وبيـن جماعته، تقوم على أن الفرد المنعزل لا يسـتطيع تأسـيس قواعد لاستخداماته الخاصة به، أو، على الأقل، قواعد يمكن له أن يتبعها على نحوٍ هادف[٢٧]. مثلما يعتمد كلٌّ من فعل الكلام وأشـكال التواصـل المتنوعة على مجموعة مـن القواعد، فإن هذه القواعد تعتمد هي أيضًا على وفرة مستخدميها.

---

(٢٦) انظـر: Jürgen Habermas, «What Is Universal Pragmatics?,» in: Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Translated and with an Introd. by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), pp. 1-68.

ليس هابرماس الفيلسـوف الوحيد الذي يسـعى إلى تطوير هذه المقاربة، كارل أوتو آبل (Karl Otto Apel) هو منظِّر مهم آخر لوظيفة اللسـان الكونية. انظر: Karl-Otto Apel, *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective*, Translated by Georgia Warnke, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984).

وهناك مقالة ممتازة حول وظيفة اللسـان الكونية عند John B. Thompson, «Universal Pragmatics,» in: John B. Thompson and David Held, eds., *Habermas: Critical Debates* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982), pp. 116-133.

[من الضـروري التفريق هنا بيـن النفعية أو البراغماتية ودراسـة الدوال اللغويـة (Pragmatics)؛ ففي حيـن تُمثِّل النفعيـة تيارًا فلسـفيًا ظهر فـي أميركا مع نهاية القرن التاسـع عشـر وكـان أهم ممثّليـه: وليم جيمـس، وجون ديـوي، وهربرت ميد، وريتشـارد رورتي، فإن الـدوال اللغوية هي فرع من فروع فلسـفة اللغة واللسـانيات، يدرس مجال اسـتخدام اللسـان فـي التخاطب، وهو مـا يميّزه من علـم الدلالة. على الرغـم من إمكان إيجـاد روابط داخلية بين البراغماتية ووظيفة اللسـان الكونية (كما هي حال فتغنشـتاين الأخيـر)، فـإن الرابطة بينهما تظل عرضيـة. تتحدّد وظيفة اللسـان في أفعال الكلام الهابرماسـية بتوضيح ادعاءات الصلاحية المترافقة مع كل فعلٍ من أفعال الكلام. وبمعنى آخر، تتحدد مهمة اللسان المستخدم في لغة التخاطب اليومية، من وجهة نظر هابرماس، في محاولة تبرير وتوضيح ما يدّعي المرء أنه صحيح وصادق، وذلك بأسلوب تواصلي يقوم على الحُجة، في ظل شروط كلام مثالية (المترجم)].

(٢٧) يتبـع هابرمـاس هنـا حجـة اللغـة الخاصـة عنـد فتغنشـتاين انظـر: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe (Oxford: B. Blackwell, 1953), sections 243-264.

إن نقطة انطلاق فتغنشـتاين وهابرماس هي كالآتي: على أي شخص يتبع قاعدة، على نحوٍ هادف، أن يكون قادرًا على اتّباع تلك القاعدة، سـواء بشـكل صحيح أو غير صحيح. «لا يستطيع التعبير اللغوي أن يمتلـك معنـىً محـدّدًا إلا لدى ذاتٍ قـادرة على اتّبـاع قاعدة تكون صالحـة لها ولـذاتٍ أُخرى، على الأقل. ولا تسـتطيع الذات المونادولوجية المنعزلة، بعد ذلك، أن تقوم بتوظيف تعبير ما ذي معنى محدَّد إلا بقاعـدة يتـم اتباعهـا، علـى نحـوٍ خـاص». انظـر: Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Translated by William Mark Hohengarten, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), p. 68.

إن «الكفاءة» اللغوية التي تتطلبها سيرورة التواصل تشمل القواعد النحوية للغات الطبيعية، كما تشمل تلك القصدية الهادفة إلى الوصول إلى إجماع يراه هابرماس حاضرًا، على نحو جوهري، في كل فعلٍ كلامي[28]؛ فعندما أقول شيئًا يعني أنني مُستعد ضمنيًا للدفاع عنه، وهذا ما يدعوه هابرماس «ادعاءات الصلاحية الكونية» لفعل الكلام. في حال أثار أي فعلٍ كلاميٍّ اعتراضًا ما، يتعين على المتكلم أن يقوم بتبريره أو بـ«تعديله». من وجهة نظر هابرماس، يكون بعض أشكال ادعاءات الصلاحية متضمنًا في بنية الكلام نفسها. تقوده هذه المقدمة إلى استنتاج أن بنية التواصل ومنظوره يتزودان من العقلانية؛ إذ تقوم حجته الرئيسة على أننا، في كل مرّة نتواصل فيها مع شخص آخر، نلتزم أوتوماتيكيًا بإنجاز اتفاق حواري حر تنتصر فيه الحجة الأقوى[29]. لهذا، كلّما وُوجهنا بعدم قبول، أو بتعددية القناعات المختلفة، على الأقل، وجدنا أنفسنا نبحث دائمًا عن حلٍ جديد. إن الفعل التواصلي هو الاسم الذي يُطلقه هابرماس على راسب العقلانية الموجود في تبادل الكلام اليومي.

عن طريق النقاش مع مشاركين آخرين في فعل تواصلي، يصل الأفراد إلى أحكام تؤثر في جميع المشاركين في التداول. إن هذه الديناميكية بين المتحاورين تجعل من الفعل التواصلي فعلًا تحريريًا، بصورة أساسية، لأنها

---

(28) وبما أن «المتحدِّث يقوم بفعل شيء ما في لحظة نطقه بكلام ما، فإن التلفُّظ بعبارة ليس وصفًا لما أفعله في أثناء قيامي بذلك، كما أنه ليس تصريحًا بأنني أقوم بذلك الفعل، وإنما هو مجرد القيام به بكل بساطة». انظر: Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, p. 62 and John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words*, William James Lectures; 1955 (Cambridge: Harvard University Press, 1962), p. 49.

(29) إن فكرة وجود حجة أفضل على الدوام، تَفترِض مسبقًا، وبوضوح، وحدة إبستيمولوجية أصلية؛ أي وجود معيار تُقاس على أساسه جميع المواقف الممكنة، بحيث يمكن تصنيفها في مخطط واحد. إن موضوع النقاش هنا هو معرفة ما إذا كانت الممارسة تنطوي على إمكانية وجود وحدة قياس كتلك أم لا. بإيمان هابرماس بوجود مثل تلك الوحدة، فهو يقدِّم بقوة ادعاءً معرفيًا يتخلل الرابطة التي يقيمها مع أخلاق التواصل، بحيث يرفض، على أساس هذه الأرضية، جميع أصناف الشكوك الأخلاقية التي ترى أن العقل العملي لا يمكن أن يكون جازمًا على أرضية عقلانية. وإذ يقوم طرْح هابرماس على أن حتى المشكلات الأخلاقية يمكن أن تُحل بطريقة عقلانية ومعرفية، فإنه لا يقصد بذلك أن يُماثل بين ظواهر الشك التي تشمل «المبادئ الأخلاقية» وبين ميدان المعرفة. هناك فارق واضح بين «يجب عليك ألا تكون عنصريًا» وبين «هذا الثلج أبيض». من هنا فإن مصطلح «الحقيقة الأخلاقية» يُبرِز صعوبات جوهرية، كما يُقر بذلك هابرماس نفسه، وهو لا يُصادق في الأحكام المعيارية إلا على تحرير ادعاءات الصلاحية «الأضعف».

تؤكد الحاجة إلى حل التعارضات بالحجة. والفعل التواصلي هو فعل تحرري، لأنه، إضافة إلى ما تقدّم، يعبِّر عن المصلحة النسقية للعقل في اتباع الشروط المادية التي تسهِّل تطوُّره الأكمل. إن الفعل التواصلي، كما يصفه هابرماس ببلاغة، «يتجدَّد مع كل عملية فهم لا تقوم على الإكراه، ومع كل لحظة نعيشها معًا بتضامن، وكل لحظة تفرُّد ناجح، ومع التحرر السليم... يفعل فعل التواصل في التاريخ كما تفعل قوّة الثأر»[٣٠].

في حين يتحدّث صوت المناجاة الذاتية في الأخلاق الكانطية على لسان المتكلِّم والمُخاطَب في حالة الإفراد («أنا» و«أنت»)، فإن الصوت الحواري في الفعل التواصلي يتحدّث على لسان المتكلِّم في حالة الجمع («نحن»). تُمكِّن هذه الـ «نحن» القاعدة الأخلاقية من الانبثاق من الحاجات الفردية العينيّة، ومن التعهدات الاجتماعية القائمة، بدلًا من أن تظل عالقة في التجريد. إضافة إلى ذلك، بما أن الفعل التواصلي «يسعى إلى تحرير جوهر الكامن العقلاني في ممارسة التواصل اليومي»[٣١]، فإنه يتحرك من الأدنى إلى الأعلى، بدلًا من أن تكون حركته من فوق إلى تحت[*].

من المهم، عند هابرماس، ألا يؤدي الإلحاح على العيني والخاص إلى إعطاء قيمة نسبية لكل موقف من المواقف؛ إذ ليست العقلانية عنده أمرًا للتفضيل الشخصي. على خلاف ريتشارد رورتي ومدافعين آخرين عن البراغماتية الجديدة، يعارض هابرماس تمامًا فكرة عدم وجود مقياس يؤسس لمصداقية الاعتقاد الكونية، بحيث يكون اعتقادًا صادقًا، من حيث المبدأ، مثله مثل أي اعتقاد آخر. يعني اعتناق موقف ما، عند هابرماس، أن هذا الموقف هو موقف صحيح، وذلك في ضوء الحجج العقلية التي تُظهره أفضل الموجود، إلى أن يُطرح موقف آخر أفضل منه. وبهذا المعنى: إذا كان هناك موقف صادق، فإنه لا يكون صادقًا لي فحسب، بل لكل واحد أيضًا يشترك في

(٣٠) Jürgen Habermas, «A Replay to My Critics,» in: John B. Thompson and David Held, eds., *Habermas: Critical Debates*, Contemporary Social Theory (London: Macmillan, 1983), pp. 221 and 227.

(٣١) Habermas, «Further Reflection on the Public Sphere,» p. 442.

(*) وأظن أن المقصود هنا استخلاص العقلانية من لغة الحديث اليومي، بدلًا من فرض العقلانية على الكلام من فوق.

المناقشة بأمانة. ينشأ دفاع هابرماس عن «الكونية» في النظرية الأخلاقية والسياسية من إمكانية تبرير الاعتقاد الفردي عقلانيًا، بقدر ما يمكن تبريره عن طريق الإجماع العام.

تعتمد الكونية على التفريق السقراطي القديم بين المعرفة والرأي، في حين تتأسس الأولى على الحقيقة، ينتج الثاني من تقويم ذاتيّ موقت. يساعد تأكيد الاختلاف بين المعرفة والرأي، بين الفهم الموضوعي والتقويم الذاتي، في إلقاء الضوء على ما يفصل الاتفاقات النفعية الموقتة عن الإجماع الصحيح، فلو كان كل ما نُقرّه هو اتفاقات نفعية، فسيكون من الصعب، من وجهة نظر هابرماس، تأسيس الحدود بين التواصل الصادق والتواصل الكاذب، وسيكون من المستحيل، من حيث الأساس، معرفة من يتلاعب بالآخر، من يقول الحقيقة، ومن يكذب.

إن الإجماع المبرّر عقليًا هو أمر حاسم، على نحوٍ مُطلق، من الوجهة السياسية: فغيابه لن يتسبب فحسب في فقدان الفلسفة لحدّها النقدي، بل سيترك الباب مشرَّعًا أيضًا لتعريف التضامن، إمّا بالاعتماد على قيم ما قبل سياسية، وإمّا بالاعتماد على تقلبات المشاعر الذاتية القائمة على الشفقة. يقوم التضامن والرابط الاجتماعي بوظيفة بنيوية للتواصل الذي يُمكن تمتينه، عندما نصبح واعين لدعاوى الصلاحية المتجسِّدة في كل تصريح نقوم به. ما إن يدخل أحدنا مع الآخر في حوار هادف، حتى يدفعنا تعهّدنا بتحرير ادعاءات الصلاحية تلك إلى البحث المنهجي عن حلول عقلانية، بحيث تصبح بيّنة لكل واحد لا يخضع للخداع أو للتشويه. سوف تتيح هذه الأنواع من الحلول تكوين إجماع مستمر، ومُصادق عليه عقلانيًا، بدلًا من إقامة تحالف توافقيٍّ متبدِّل، أو توافق نفعيٍّ[٣٢].

يرتبط أي نقاش، يتعلق بالفضاء العام، بطبيعة اهتمامنا بالآخرين، وبتحقيق الالتزام السياسي؛ فمن دون الاهتمام بالآخرين وبغير الإحساس بالالتزام بمصلحة الجماعة، لا يوجد فضاء عام. تزعم نظرية الفعل التواصلي أنها

---

(٣٢) بهذا المعنى، تتمايز فكرة هابرماس في شأن الإجماع تمايزًا حادًّا عن تلك الفكرة التي يعتنقها البراغماتيون الجدد، مثل ريتشارد رورتي، الذين يعدّون الإجماع، بالمعنى الحرفي، توافقًا تشاوريًا، يتوصل إليه مشتركان اثنان في النقاش، على الأقل، أو مجموعة أعضاء في جماعة ما. انظر: Richard Rorty, «Freud and Moral Reflection Habermas and Lyotard on Postmodernity,» in: Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Philosophical Papers; v. 2 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991), pp. 164-167.

وجدت طريقة تحبك فيها كلًا من المستوى التجريدي، المنتمي إلى صلاحية المعايير الأخلاقية (حيث لا تكون المعتقدات أمرًا من أمور التفضيل أو الميل، ولكن من أمور الصلاحية القائمة على الحجة العقلية)، مع بعد الوجود العيني برمّته. إذا كان هابرماس على حق، تكون الصعوبة الكلاسيكية في مصالحة استقلال الفرد الذاتي مع الروابط الاجتماعية قد ذُلّلت نهائيًا. إن القول بأن الاهتمام والدافع تجاه الآخرين يتكوّنان ممّا نحن عليه، بدلًا من أن يكون نتيجة لإحدى النيات التي يمكن التخلّي عنها في أي لحظة، يعزز كلًا من المساهمة في سيرورة الديمقراطية، والالتزام بالعدالة الاجتماعية، بقدر ما يُشبع هذه التجارب السياسية بأمل التغيير والتفكر الذاتيين.

يُحوِّر مفهوم التواصل هذا فكرة الفضاء العام، بطريقة جوهرية؛ فبتحوُّله إلى ميدان يُناقش فيه المشتركون مواقفهم المصوغة مسبقًا، يصبح الفضاء العام الإطار الحواري الذي تبرز فيه مبادئ الفرد الأخلاقية ومعتقداته، على أنها رد فعلٍ على جماعة المتحادثين الأقران. في حين يكون الأمر القطعي الكانْطي موضَّحًا جيدًا في مشهد الحوار الانعزالي مع الذات (أو مع مُستَمِعٍ مُتَخَيَّل)، يسعى فيه المرء إلى تحديد هوية المبدأ الكوني، الذي قد يُلزم بقية البشرية بالعمل بمقتضاه، فإن مبدأ الفعل التواصلي الهابرماسي يتوافق مع شكل الندوة، التي يكون فيها عدد من المتحادثين متوافقين أو متخالفين، استنادًا إلى قوّة حججهم. يُحدِّد هابرماس حرية التوافق أو الاختلاف على قاعدة الحُجة الأقوى، بوصفها الصفة الصورية للعقلانية، والمبدأ المؤسس للديمقراطية، في الوقت نفسه.

هابرماس يعي أن هذه الديمقراطية تصف نموذجًا نظريًا لا وجود له في العالَم الحقيقي الذي أصبح فيه التواصل مشوَّهًا، نتيجة عوامل عدّة، ابتداءً من هندسة التوافق عبر صناعة العلاقات العامة، وصولًا إلى جميع أشكال ألعاب السُلطة التي يُمارسها المتكلم على المستمع. وعلى أي حال، ليست هذه الديمقراطية إلا ذلك التجريد لما يسمّيه هابرماس «حالة الكلام المثاليّة»، التي تجعل منه مبدأً موجِّهًا ودليلًا لسلوكنا[٣٣].

---

(٣٣) يميّز هابرماس حالة الكلام المثالية، كما لو أنها مجموعة من الإعدادات الشكلية، التي على المحاججات الاستدلالية أن تمتلكها، إذا ما أرادت للإجماع الناتج منها أن يتميَّز بوضوح عن مجرد تسوية أو توافق مصلحي. هناك أربعة شروط مُلزِمة للكلام المثالي: «أولًا، يجب أن تكون هناك فرص =

خامسًا: العنف والتواصل المشوَّه

إذا لـم يكن لدى الإرهاب العالمـي أهداف واقعية، وفقًا لحجة هابرماس، فيمكن تصنيفه عندئذ في فئة النشـاط الجرمي، بوصفه عنفًا غير مشـروع. وهنا تبرز جملة من الأسـئلة: ما العنف؟ ولماذا يظهر؟ وهل هناك طريقة ما لوقفه؟ يوافق هابرماس على أن العنف موجود في أي مجتمع من المجتمعات.

نعيـش، نحن فـي الغرب، في مجتمعات سـالمة ومرفَّهة، ومـع ذلك فإنها تحتـوي علـى عنف بنيوي، اعتدنا عليه إلى حدٍّ مـا، وهو عنف يقوم على عدم المسـاواة الاجتماعيـة الـذي لا يرحم، وعلـى التمييـز المهين، وعلـى الإفقار والتهميش.

هكذا تشرح الحجة الرئيسة، في نظرية الفعل التواصلي لهابرماس، السبب الكامن وراء عدم تفجر العنف في المجتمعات الديمقراطية:

تستند ممارستنا لحياتنا اليومية المشتركة مع الآخرين إلى قاعدة صلبة من القناعات المشـتركة، ومن الحقائق الثقافية البديهية، ومـن التطلعات المتبادلة. فـي هذا المسـتوى، ننسـق أفعالنا عبر ألعـاب الـكلام العادية، وعبـر ادعاءات الحقيقـة التي يرفعها كل شـخص مطالبًـا بها الآخر، والتي نعتـرف بها ضمنيًا، علـى أقـل تقدير، ضمن نطاق الفضـاء العام القائم علـى المفاضلة بين الحجج الأقوى والأضعف.

= متكافئـة لكل مشـترِك، لكي يبتـدئ التواصل ويسـتمر فيـه. ثانيًا، يجـب أن يحصل الجميـع على فرص متكافئة للقيام بتأكيدات ومطالـب وتوضيحات وتبريرات لادعاءاتهم موضوع الاعتراض. ثالثًا، يجب أن يحصـل الجميع، بوصفهـم ممثلين، على فـرص متكافئـة ليعبّروا عـن أمانيهم ومشـاعرهم ومقاصدهم. رابعًا، على المتكلم أن يتصرّف، كما لو كان هناك توزيع عادل للفرص في سياقات الفعل، لإصدار الأمر ولمقاومـة الأوامر، لتقديم الوعـود ورفضها، للقيام بمحاسـبة الآخريـن، ولمطالبة الآخرين بمحاسـبته» انظـر: Jürgen Habermas, «Wahrheitstheorien,» in: *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz z. 60. Geburtstag*, ed. Helmut Fahrenbach (Pfullingen: Neske, 1973), p. 256, and Seyla Benhabib: «The Utopian Dimension in Communicative Ethics,» *New German Critique*, no. 35 (Spring-Summer 1985), pp. 83-96, and «The Utopian Dimension in Communicative Ethics,» in: Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986).

تُشـكل الشـروط الأربعة لحالة الكلام المثالية، فـي نظرية هابرماس للفعل التواصلـي، دليلًا تُصاغ على أساسه المعتقدات والإرادة في الفضاء العام.

يقول هابرماس إن حياتنا اليومية مكوَّنة من الممارسة التواصلية التي تتيح لنا أن يفهم بعضنا بعضًا. يجعلنا فعل الكلام وحده متفقين ضمنيًا على مجموعة من القواعد النحوية التي نستخدمها جميعًا بصدق، وذلك بقصد التواصل، لا بقصد التلاعب. تقوم وجهة نظر هابرماس هذه على أننا، بالطريقة نفسها، نتوافق ضمنيًا على قواعد الثقافة والمجتمع والجماعة التي نؤدي أدوارنا فيها، وهو يُدافع عن هذه القواعد بوصفها «قاعدة صلبة من القناعات القائمة على خلفية مشتركة من الحقائق الثقافية البديهية ومن التطلعات المتبادلة». تضمن لنا تلك الخلفية المشتركة إمكانية أن نضع أنفسنا مكان الآخرين، الأمر الذي يوضحه هابرماس على أنه جملة «شروط متماثلة يتم فيها تبادل وجهات النظر». ولكن، إذا لم يظهر هناك تفاهم متبادل، لسبب أو لآخر، فإن كلًا من المستمع والمتكلم سيصبح غريبًا عن الآخر، وغير مبال بإثبات ادعاءاته. هذه هي بداية التشوُّه في التواصل؛ بداية سوء الفهم أو التحايل، التي يمثِّل الإرهاب نسختها الأكثر تطرُّفًا.

كانت إحدى المسائل المركزية التي برزت في حوارنا تقوم على أن الإرهاب هو، بالتحديد، تواصل مَرَضيّ، يغذِّي منابعه التدميرية الخاصة. يقول هابرماس: «يبدأ العنف تواصلًا مشوَّهًا، ثم يقوده انعدام الثقة المتبادل والخارج عن السيطرة إلى انقطاع التواصل». في الديمقراطيات الليبرالية الغربية قنوات تَمنع انقطاع التواصل نهائيًا؛ فعلى المستوى الفردي، يُساعد العلاج النفسي في إخراج المرء من لحظات الصمت الداخلي، وفي ميدان التذاوت العام تفصل المحاكم الشرعية بين الأفراد الذين استنفدوا سبل النقاش.

لكن، يبدو أن العولمة غذَّت حركة العنف التواصلي المتسارعة، فبتكثيفها للتواصل المَرَضيّ، تقوم بتوزيع الأدوار توزيعًا غير عادل، مقسمةً العالم بلا رحمة بين رابحين ومستفيدين وخاسرين، بحيث يصبح التفاهم التبادلي أصعب فأصعب في مواجهة هذه التحديات التي تطرحها العولمة. تقع مسؤولية ذلك بوضوح على عاتق الأمم الأقوى، ولهذا السبب يدعو هابرماس الديمقراطيات الليبرالية الغربية إلى إعادة إنشاء قنوات للتواصل؛ إذ إن الرأسمالية المنفلتة والتراتبية الاجتماعية الصارمة للمجتمع العالمي هما السبب الجذري في انهيار الحوار.

إن فكـرة تأويل العولمة علـى أنها تواصل مَرَضيّ تتقاطع مع الجدل الدائر حـول صـراع الحضـارات[٣٤]، الذي بـدأ مـع العالِم السياسـي هنتينغتـون عام ١٩٩٣، ذلك العام الذي شهد أول هجوم إرهابي على برجي التجارة العالمية، علـى أيدي مجموعة إسـلامية إرهابية. يـدور الجدل حول صـراع الحضارات على أن الفرضيات المتعلقة بالسياسـات العالَمية تتعرض لتحول خطير. يتحدد هذا التحول بتغير جذري في طبيعة الصراعات التي سترتكز باطِّراد على دوافع ثقافيـة ودينية، بـدلًا من الاختلافـات الأيديولوجية أو اللاتسـاوي الاقتصادي. ترى تلك القراءة أن الثقافة هي القائد، وهي محرك صراعات اليوم، على الرغم مـن الرغبات الفردية بالسُّـلطة أو بالمال. يحدِّد هنتينغتون الحضارة الإسـلامية بوصفهـا مرشـحة أكثر مـن غيرها لأن تمثّـل التحدي الأول في القـرن الواحد والعشرين.

يرفض هابرماس أطروحات هنتينغتون؛ فالمرض التواصلي الذي سببته العولمـة ليـس ثقافيًا، بـل هو اقتصادي. وللشـفاء منه يجـب على الائتلاف الغربي أن يعمل على جبهتين: فمن جهة أولى، يجب أن يعمل على تحسين صورتـه؛ إذ مـن المهم أن تتوقف الـدول النامية عن رؤية السياسـة الأجنبية للدول الغربية بوصفها جبهة إمبريالية، تبحث عن توسـيع مصالحها المالية. مـن جهة ثانية، يجـب ألا يتقلّص دور هـذه الديمقراطيات إلى إسـتراتيجية التسـويق، فالحقيقـة المحزنـة هي أن نزعة الاسـتهلاك الغربيـة تنفجر كَلغمٍ موقوتٍ وسـط أكثر طبقات سكان العالَم حرمانًا. هذا الانفجار الاستهلاكي قـد أثـار، كما يـرى هابرماس، ردة فعـل روحيَّـةً، وجد فيه كثيـر من الناس البديل الوحيد من الصمت والاستسلام.

ابتداءً من أواخر السبعينيات، بدأ هابرماس، بإنجازه توضيحًا منهجيًا لنظرية الفعـل التواصلي، الإشـارة إلى الفضاء العـام بمصطلح «العالَـم المعيش» (Life World). كما أن «العالم المعيش»، الذي صاغته تقاليد الفينومينولوجيا التي بدأت مع إدموند هوسـيرل، يشير إلى تلك الأرضية المؤوَّلة، والمفكَّر فيها قبليًّا، التي تقوم عليها حياتنا اليومية. إنها تشـمل مجال النشاط الاجتماعي اليومي المُسلَّم

(٣٤) انظـر: Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1998).

به، ولكنها تشير كذلك، بما يشترك مع ما تقدّم، إلى دور التقليد، وكذلك إلى أي نمط مُقرٍّ به في التفكير وفي الفعل والمعمول به تواصليًا.

تمثّل تلك النقلة، من الفضاء العام إلى فكرة العالَم المعيش، تحوُّلًا مفاهيميًا مهمًا في تطور هابرماس النظري. لا شك في أن الإحالة إلى «المَعيش»، تؤكّد التزام هابرماس بالخاصية الصلبة والمطلقة لمكانة الذات ضمن جماعتها، جماعة المتحادثين الإخوة، في حين يحرِّر مصطلح «العالَم» الحقل العام من نموذج مجتمع القرن الثامن عشر الأوروبي، الذي تم فيه صوغ فكرة الفضاء العام أول مرَّة. إن فكرةً، كتلك، تفهم المجتمع بوصفه كُلًا مُقسَّمًا بإتقان بين ميادين خاصة وعامة، يشترك فيها الأفراد في سيرورات التداول الديمقراطي، كما لو كانوا أعضاء في منظمة شاملة. يرى هابرماس أن هذا المبدأ لم يعُد مناسبًا، ببساطة، لوصف التعقّد في المجتمع المعاصر، حيث يكون تدفّق الحوار مُهدَّدًا، على نحوٍ منهجي، من قبل القوى غير السياسية: ابتداءً من الأصولية الدينية وصولًا إلى جميع أصناف التعصُّب، وابتداءً من السوق وصولًا إلى إدارة الدولة. إن الأمل في تغيير هذه القوى تغييرًا جذريًا، عبر تسييسها، هو الوهم الذي وَجَّه نقد ماركس إلى الأيديولوجيا، ذلك النقد الذي يعتبره هابرماس نموذجًا شموليًا أكثر من اللازم للتعامل مع تعقُّد المجتمع العالمي ما بعد الصناعي.

يطبع ظهور نظرية الفعل التواصلي (١٩٨١) تحوُّل هابرماس نحو إطار جديد في البحث، ينسج، في آن واحد، مجموعة واسعة من المرجعيات، تتمثّل في كلٍّ من العلوم الاجتماعية والفلسفة التحليلية، مع تركيز خاص على مدرسة اللغة العادية عند أوستين وجون سيرل. من الأفكار البارزة، التي أثَّرت في هذا الإطار الجديد عند هابرماس، نذكر مقاربة نوعام تشومسكي التوالدية لعلوم اللسان، والنظريات التطورية النفسية والأخلاقية لجان بياجيه ولورنس كولبيرغ، وكذلك تحليلات النموذج الاجتماعي المطوَّرة على يد تالكوت بارسونز وجورج هيربرت ميد.

لقد ساهمت المواجهة مع شبكة جديدة من المرجعيات، عبر كثير من الطرق، في تكوين إيمان هابرماس بأن المجتمعات ما بعد الصناعية تكوِّن جسدًا مُرتبًا في مستويين اثنين محكوم كل منهما بقواعد وبصيغ تطوُّر مختلفة.

بدأتُ، من حينها، أعتبر أجهزة الدولة والاقتصاد بوصفها ميادين فعل

مندمجة منهجيًا، بحيث لا يمكن لها، بعد ذلك، أن تتحوَّل ديمقراطيًا من الداخل. بمعنى أنه لم يعد من الممكن لها أن تتحوَّل إلى صيغة للاندماج السياسي، من دون أن تضُرَّ بمنطقها الخاص ومقدرتها الوظيفية؛ ولم يؤدِ السقوط العميق للدولة الاشتراكية إلا إلى تأكيد ذلك. بدلًا من هذا، تهدف الدمقرطة الجذرية الآن إلى تبديل القوى في إطار «فصل السُلطات»، الأمر الذي يجب الحفاظ عليه من حيث المبدأ. ليس التوازن الذي يجب بلوغه توازنًا بين سُلطات الدولة، بل، بالأحرى، توازن بين المرجعيات المختلفة لعمليات الدمج الاجتماعي؛ إذ لم يعد الهدف إلغاء النظام الاقتصادي المستقل بأُسلوب حياته الرأسمالية أو نظام الهيمنة المستقل بأسلوب حياته البيروقراطية، وإنما إقامة سد ديمقراطي في وجه التجاوز الاستعماري لأوامر النظام في ميادين العالم المعيش[٣٥].

يؤكد هابرماس في هذا المقطع الوضعية غير القابلة للاختزال للميدانين الاقتصادي والاجتماعي/ المعرفي؛ إذ يمثِّل الميدان الأول نموذج التطور اللااندماجي واللاتشاركي. إن كلًا من جهاز الدولة والاقتصاد هو من هذا النوع، بوصفهما نظامين للتعيش الذاتي (self - subsisting). لقد نتج مفهوم التعيش الذاتي، أو نظام صيانة الحد، من المناظرة الحادة بين هابرماس ونيكلاس لومان[*]حول مغزى نظرية النظم واستحقاقها في مقاربتها لعلم

---

(٣٥) Habermas, «Further Reflection on the Public Sphere,» p. 444.

(*) نيكلاس لومان (Niklas Luhmann) (١٩٢٧ – ١٩٩٨): عالِم اجتماع ألماني، درّس القانون وعلم الاجتماع، وكان متخصصًا بالإدارة والنظم الاجتماعية. وهو مؤسس «نظرية النظم الاجتماعية» التي تقوم على مجموعة متداخلة من المناهج والنظريات الاجتماعية، قادته إلى مقاربات فلسفية ولغوية وأدبية وتشريعية واقتصادية وبيولوجية ولاهوتية. وقد كرَّس أعوامه الأخيرة لتحليل الظواهر الإعلامية. يُعتبر لومان أحد أكبر المؤثرين في النظرية الوظيفية التي انتقدها هابرماس معارضًا إياها بنظريته في الفعل التواصلي. يعود سبب هذا التصادم بين الاثنين إلى رفض لومان مفهوم الفعل الفردي، واهتمامه بالطبيعة المعقّدة للمجتمعات الحديثة بتأكيده دور المؤسسات التي تُدير هذا التعقيد وتُنظمه. بدأت المناظرة بين هابرماس ولومان منذ بداية سبعينيات القرن الماضي، وذلك عندما نشرا كتابًا مُشتركًا بعنوان: نظرية في المجتمع أم تقنية اجتماعية، ماذا تُقدِّم نظرية النُظم؟ (١٩٧١). في هذا المؤَّلف المشترك يتجادل الطرفان حول الكيفية التي يجب أن يكون عليها «علم الاجتماع»، وقد كانت هذه المناظرة أول جولة في مواجهات ستتكرر لاحقًا حتى أواخر أيام لومان. وقد تجلّى هذا الخلاف، بوجه =

الاجتماع[٣٦]. وفي توازٍ مع النظام، من دون أن يُختزل إليه، ينوجد العالم المعيش الذي يشير إلى «جميع شروط التواصل، تلك التي يمكن أن يوجد في ظلها تكوين استدلالي للرأي وللإرادة من قِبل الشعب المؤلَّف من مواطني الدولة»[٣٧]. يشير هذان الميدانان إلى التباين بين نمطين من الفِعل: النظام(*) المتوافق مع الفعل الاستراتيجي، والعالَم المعيش المتوافق مع الفعل التواصُلي[٣٨].

يستخدم هابرماس التباين بين الفعل الاستراتيجي والفعل التواصلي، والتمييز المترافق معه بين النظام وبين العالَم المعيش، إطارًا تحليليًا، لتفسير نطاق جديد من الحركات الاجتماعية التي تمحور مركز اهتمامها في الهناء في العالم المعيش، وذلك في مواجهة ما يسمّيه تجاوز إلزامات النظام. من الأمثلة على الحركات الاجتماعية، هناك حركة حماية البيئة، وحركة حقوق الإنسان، وحركة السلام، ويمكن أن نضيف إلى تلك الحركات، حركة مناهضة العولمة التي ظهرت في الأعوام الأخيرة الماضية. لكل هذه الحركات، من وجهة نظر

= خاص، مع ظهور نظريتيهما: «نظرية الفعل التواصلي» لهابرماس، و«نظرية النُظم» للومان. كان لجدل كل من هابرماس ولومان خلفيات وأبعاد سياسية بقدر ما كانت إبستيمولوجية. لقد مثّل هابرماس بالنسبة إلى لومان نموذجًا للمُنظِّر المعياري، الذي يجهد نفسه عبثًا في الحفاظ على أنساق فكرية محكومٍ عليها بالزوال، في المجتمعات المعقّدة، بينما لم يكن لومان، من وجهة نظر هابرماس، إلا مُمثِّلًا للعدَمية ما بعد الحداثويّة، على الرغم من محاولاته تقنيع توجهاته المحافظة، بحسب هابرماس، بالأدوات النظرية الشديدة التعقيد.

(٣٦) انظر: Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Translated by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, [1975]).

أول مرّة وصلت فيها المناظرة بين هابرماس ولومان إلى ذروتها، كانت مع نشر كتاب هابرماس أزمة الشرعية، لتُضرم من جديد في التسعينيات، وذلك بعد الاهتمام بالقانون والجماعة التشريعية، في مقابل مسألة الشرعية الديمقراطية التي انبثقت مع كتاب هابرماس بين الحقائق والمعايير. انظر: Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Translated by William Rehg, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996).

(٣٧) Habermas, «Further Reflection on the Public Sphere,» p. 446.

(*) بوصفه أساسًا لنظرية النظم عند لومان، وبمعنى آخر، يقابل هابرماس بين التواصل عنده والنظام عند لومان.

(٣٨) Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Translated by Thomas McCarthy, 2 vols. ([Boston: Beacon Press, 1984-1987]), vol 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, pp. 393-396.

هابرماس، حضور تاريخي جديد، لأنها لا تلتئم حول الشكوى الفردية التي يُمكن أن تنضوي تحت الأفق العملي الاستراتيجي، ولكنها تشكّل، بالأحرى، التئامًا حول مبادئ الخطاب الحر والفعل التواصلي. والدليل على ذلك قلة اهتمام هذه الحركات بأن تحظى بأي نصيب من سُلطات الدولة، وكذلك المجادلات المستمرَّة في ما يتعلق بهويتها الشخصية[٣٩].

لئن كان ميدانا النظام والعالَم المعيش غير متجانسين بالفعل، فإن التحدي يكون آنئذ بحماية العالم المعيش من الانكماش تحت ضغط المصالح الخاصة؛ إذ يكمن التهديد الحقيقي، في نظر هابرماس، في أن النظام يسعى إلى استعمار العالَم المعيش. وإذا كان مقدّرًا لهذا الانتهاك أن ينجح، فإن الآلات الدوغمائية والاقتصادية والبيروقراطية قد تحل محل الكامن التحرُّري للعقلانية، المتجسِّد في المؤسسات الديمقراطية. باستثارنا بشروط التواصل عبر التفكُّر في العالم المعيش وتأكيدها بالممارسة، فإننا نستطيع، بذلك فقط، أن نقاوم التأثير المتنامي للأوامر اللاسياسية.

يتعلّق التركيز على النمط التواصلي بصياغة هابرماس الجديدة لمفهوم النقد، في حين كان هدف النقد في النظرية النقدية الكلاسيكية وفي الماركسية هو توضيح التناقضات المنتجة في العالَم، بتعرية الظلم الاجتماعي الملازم للرأسمالية، فإن وظيفة النقد، عند هابرماس، هي تأكيد العقلانية التواصلية، وكامن تفكُّرها ونقدها الذاتيين. وبقدر ما لا تكون العقلانية مجرّد وظيفة تجريديّة، بل دعامة مفهومية لممارسة التواصل اليومي، يصبح التواصل هو الجهد الذي يُعزِّز توليد الإجماع القائم على النقاش الحر، وغير المشوَّه بين المتحادثين. يصبح النقد هكذا امتحانًا للإجراءات المفاهيمية والعملية المخوَّلة بتكوين إجماع عقلاني.

نتيجة تحوّله نحو الفعل التواصُلي، أخذ اهتمام هابرماس يشهد تغيرًا من التحليلات المؤسَّسة تاريخيًا واجتماعيًا إلى مقاربة أكثر شكلية، تُمنح فيها أهمية أكبر لبحوث السياقات المؤسساتية والبُنى الجدالية منها للشروط المادية.

تمثّل الحجج التي نبرِّر بها ادعاءات الصلاحية عناصر لما يدعوه هابرماس

---

(٣٩) Jürgen Habermas, «New Social Movements,» *Telos*, no. 49 (Fall 1981), pp. 33-37.

«المجادلـة التـي تُغذّي النقـاش الحي». لقد تطـورت فكرة المجادلـة على يد علماء لغة الأعراق، مثل إميل بنفنيست[٤٠]، الذي قام بتحليل اللغة بالعودة إلى المتكلّـم وحيِّزه الزماني، بمـا يتضمَّنه من المتغيِّرات التي تُحدِّد سـياق القول. لقـد جعـل هابرماس من مصطلـح «المجادلة التي تُغذّي النقـاش الحي» حجر الزاوية في مقاربته التواصُلية لعلم الأخلاق وللفلسـفة والسياسـة، وهو يوسِّعه فـي أحد آخر كتبه (**بيـن الحقائق والمعايير**، ٢٠٠٠) ليشـمل النظريـة القانونية أيضًا. تستلزم المجادلة التي تُغذّي النقاش الحي تعليق الاعتقاد بمعيار مُعطى، وتشير إلى الإجراء الذي يمكن للمرء امتحان الصلاحية من خلاله. ما إن يعاد تقويم الصلاحية، من خلال محاججة عقلانية (اسـتدلالية)، حتى تُعدّ صالحة، لا للفـرد الـذي يقبـل بهـا، أو للمتحادثيـن العقلانيين المشـتركين فـي النقاش فحسـب، بل لجميـع المتحادثيـن المحتملين في أي مناقشـة عمليّـة أيضًا. إن النمـوذج لمقاربـة علـم الأخلاق، اسـتنادًا إلـى المجادلة، سـيتمثّل في جماعة أخلاقية، تكون معاييرها وممارساتها مقبولة كليًا من قبل أولئك الذين يخضعون لها؛ إذ تشـكّل هذه الجماعة مجتمعًا يتأسس على التوافق بين الشركاء الأحرار والمتساوين، وقد ألغوا الخداع والتلاعب.

لا تركِّز المقاربة الاستدلالية لعلم الأخلاق وللفلسفة السياسية على نقاش المحتـوى المعيـاري لمعاييـر أو مبـادئ محـدَّدة، بقـدر مـا تركِّز علـى مطابقة المعاييـر التـي تمكِّن هذه الأخيرة من أن تبرر نفسـها اسـتدلاليًا، وكذلك على نـوع الإجـراءات العقلانيـة التي تتطلّبهـا عملية التبريـر تلك. علـى خلفية هذا التوجه الاسـتدلالي المصوغ حديثًا، يَظهر تفسـير هابرمـاس لمصطلح الحداثة ومصيـره، فـي المواضـع الكلاسـيكية (locus classicus) للنظريـة النقديـة. تُعـدّ الحداثـة، عنـد هابرماس، اسـمًا لطريقة التفكيـر والفعل بالتوافق مـع العقلانية التواصلية. تكشـف المناقشـة الأكثـر تفصيـلًا لمعالجته للحداثة عـن مقدمات فهمه للأصولية الدينية، بوصفها تشـوُّهًا فريدًا وحديثًا، ويقع فهم هابرماس هذا فـي صُلـب رؤيته للإرهـاب العالمي. كمـا يمثِّل الجـدل حول مـا يمكن فعله بـالإرث الثقافـي للحداثة محور إجابـة هابرماس على دريدا، التي سـوف أقوم

---

(٤٠) انظـر: Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, Translated by Mary Elizabeth Meek, Miami Linguistics Series; no. 8 (Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, [1971]).

بربطها مع قراءة كلٍّ من هابرماس ودريدا لفيلسوف ثالث هو فالتر بنيامين، الذي يقف بين هابرماس ودريدا متخذًا وضعية جانوس(*)، ملقيًا نظرة حادَّة على كلٍّ من النظرية النقدية والتفكيك.

سادسًا: قفص الأصولية الحديدي

يهتم هابرماس بمفهوم الحداثة، بوصفه إرثًا من التركة السياسية للتنوير، وصل إليه عن طريق معلميْه: أدورنو وهوركهايمر. منذ تأسيس مدرسة فرانكفورت، والمنظرون النقديون متفقون على أن التنوير هو الصرخة العادلة والضرورية في وجه اضطهاد السُلطات الأحادية الجانب، مثل الدين. لكن، بعد مرحلة الحرب العالمية الثانية، بدا هذا البرنامج النبيل أمرًا عصيًّا على المصالحة مع ما راح كثير من المثقفين الألمان، ومن بينهم أدورنو وهوركهايمر، يؤوِّلونه بوصفه أثرًا من آثار التدمير الذاتي. فتساءلوا: كيف لم يمنع الحس المشترك بالمسؤولية المدنية، الذي هُذِّب على مدى قرنين، على يد المجتمع والتفكير التنويريين ما بعد الكانطيين، مِن قيام حربين عالميتين، ومِن فورة الأنظمة التوتاليتارية؟ هكذا، فإن تهديد الإرهاب العالمي الذي دشَّن بداية الألفية الثالثة يمكن استخدامه دليلًا إضافيًا، لدعم هذه الرؤية القاتمة.

وسط أنقاض المدن الألمانية المدمَّرة، والثقافة الألمانية المحطَّمة، يعود أدورنو وهوركهايمر للنظر في أعمال عالِم الاجتماع، ماكس فيبر، الذي شرح بوضوح الفرضيات القائلة إن ثقافة التنوير تحتوي على بذور دمارها الذاتي[41]. تدور حجة فيبر حول إمكان أن تؤدي علمنة المعرفة، التي جاءت مع التنوير، إلى «نزع سحر العالَم» الذي أخذ ينخر في الأساسات التي تقوم عليها طرق

(*) في الميثيولوجيا الرومانية، كان جانوس (Janus) أو لانوس (Lanus) يمثِّل إله البوابات أو الأبواب والمداخل، إله البدايات والنهايات، كما كان يتمتع بالقدرة على رؤية المستقبل والماضي معًا. أهم ما بقي من جانوس في الثقافة الحديثة هو اسم الشهر January الذي هو أول أشهر العام، وكذلك لفظ janitor الذي يعني البواب أو الحاجب. وأظن أن ما تقصده الكاتبة هنا هو أن بنيامين يمثِّل صلة الوصل أو الباب الذي يشكِّل ممرًا بين النظرية النقدية عند هابرماس والتفكيكية عند جاك دريدا.

(٤١) كانت الفرضيات القائلة بأن الحداثة مُلَقَّحة بفيروس التدمير الذاتي تُشكِّل جزءًا متممًا لبعض أقسام الثقافة الألمانية المحافظة مع التحول إلى القرن العشرين، وهي ليست مرتبطة، بالضرورة، بفيبر. انظر على سبيل المثال: Oswald Spengler, The *Decline of the West*, 2 vols. (New York: A. A. Knopf, 1926-1928).

الحياة التقليدية. إن نزع السحر ذاك يترك الذات البشرية وحيدة؛ إذ أدى تبدُّد الصورة المثالية للكون المتناغم إلى جعلنا ندرك العالَم بوصفه مجرَّد موضوع خارجي، يستخدَم في غايات نافعة. هكذا يكون نزع سحر العالَم هو الأرضية التي نشأ عليها التصوُّر الأداتي لعقلانية كان فيبر قد أشار إليها بـ Zweckrationalität، التي يتكوَّن مشروعها من مجرَّد مصطلحات سببية اختزالية للوسائل والغايات. مفهومًا بهذه الطريقة، مثّل العقل ترقِّيًا محضًا وبسيطًا للتحكُّم: التحكُّم في الموجودات البشرية، عبر العالَم، وتحكُّم الفرد في الآخرين.

بعد أن عاش كثير من المثقفين الألمان ومنظّرو مدرسة فرانكفورت النقديون، على نحو حيّ، فظائع النزعة التوتاليتارية التي تفوق الوصف، صاروا مقتنعين بأن التاريخ قدّم دليلًا إضافيًا أخيرًاعلى أسوأ مخاوف فيبر. يُعدّ كتاب جدل التنوير لأدورنو وهوركهايمر، المنشور عام ١٩٤٧، وذلك عقب عودتهما إلى ألمانيا بعد عقد من النفي في الولايات المتحدة الأميركية، التعبير الأمثل عن قناعتهما بأن فيبر كان على صواب.

لقد مارس أدورنو تأثيرًا كبيرًا في هابرماس الشّاب، وعلى أيِّ حال، فإن علاقتهما معقّدة: فقد ناضل هابرماس ليتغلّب على النزعة التشاؤمية والعدمية عند أستاذه، مستخدمًا وسائل أدورنو نفسها.

لقد أعطتني قراءة أدورنو الشَجاعة لكي أعتبر، بصورة منهجية [...]، أن نظرية التشيؤ هي نظرية في العقلنة، بالمعنى الذي يعطيه ماكس فيبر. في ذلك الوقت كان اهتمامي يتجه نحو نظرية في الحداثة، نظرية في أمراض الحداثة، من وجهة نظر التحقّق المشوَّه للعقل في التاريخ[٤٢].

كان هابرماس يبحث منذ بدايته الفكرية عن نظرية في الحداثة، تكون إيجابية وبناءة. في ضوء ذلك يمكن أن نقرأ «أمراض الحداثة» المذكورة في المقطع أعلاه، بمعنى وجود علامات مَرَضِية في الحداثة، أو بمعنى أن الحداثة ذاتها هي المرض. يعتمد هابرماس الموقف الأول، الذي يقرّ بإمكان فصل المرض في الحداثة عن الكل السليم.

---

(٤٢) Jürgen Habermas, «The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas,» *Telos*, no. 49 (Fall 1981), p. 7.

إن قراءة نظرية فيبر في العقلنة وربطها بنظرية التشيؤ، هما أول خطوة قام بها هابرماس في هذا الاتجاه. يشير التشيؤ إلى الطريقة التي تشوَّهت، بل مُسخت، بها العلاقات الاجتماعية بفعل نمط الإنتاج الرأسمالي. فوفقًا للتشخيص الماركسي، تَفْرض الرأسمالية على الطبقة العاملة ثقل الاغتراب غير المحتَمل، الذي يقلِّص قوّة العمل إلى مجرد نوع آخر من الصنمية. ووفقًا لهذه الحُجَّة، تُفْهَم حياة الطبقة العاملة في الحداثة الرأسمالية بوصفها مجرَّد وسيلة لتحقيق الربح، فتعوق هذه الميكانيكية من حيازة العامل معنى جهده الخاص. وبالفعل، إذا كان الاغتراب هو حصيلة فعالية العامل، فإن هذا الأخير سيتنكَّر كذلك لإقامة علاقة مستقلة بمحيطه. في ألمانيا ما بعد الحرب العالمية الثانية، يربط هابرماس نظرية فيبر، التي ترى أن الحداثة أوجدت نوعًا من العقلانية التدميرية، بنظرية التشيؤ الماركسية، وهذا الربط بين العقلنة والتشيؤ هو بالتحديد دليل على مرض الحداثة.

تتجلى صورة القفص الحديدي، سجن العمى البيروقراطي الفعّال، الذي قامت بخلقه العقلانية النفعية أو الأداتية، في نموها غير المتبصِّر، في مركز سيناريو فيبر القاتم. إن تصوُّر هابرماس لنمط التطوُّر ذي المستويين للمجتمعات المعقَّدة، التي تُوْصَف فيها الأجهزة الاقتصادية والإدارية كـ «نُظُم» للتغذية الذاتية، هو تصوُّر موروث بجلاء عن فيبر. بتساوق جيدٍ معه، يرى هابرماس الخطر المتوسِّع للقوى الاقتصادية اللاإنسانية وللتطور الإداري المنظَّم بيروقراطيًّا، ولكنه يرى، باختلاف كبير جدًّا عنه، أن العقلنة الاجتماعية لا تُختزل إلى مجرَّد قوّة متنامية للتكنولوجيا والحوسبة، أو إلى التنظيم والإدارة، أو أن يُعدّ انتصار العقل إعاقة للحرية، بدلًا من أن يكون فرصتها الأخيرة. على النقيض من هذا، يصادق هابرماس، بلا شروط، على المشروع السياسي للتنوير، ويعيد تسميته باسم «خطاب الحداثة»، وهو الخطاب الذي تركه التنوير غير مُنْجَز، ويجب اليوم على المجتمعات المابعد الصناعية أن تكرِّس نفسها لإكماله.

يزوِّد نقد هابرماس لنزعة فيبر التشاؤمية تجاه الحداثة بالمفتاح الوحيد لتفسير الأصوليّة الدينية. لقد تلاءم وصف فيبر السلبي لآثار العقلانية الأداتية والعلمنة، على نحوٍ غريب، مع الإدراك الأصولي الديني، الذي يرى أن الثقافة

الغربية تقوم باقتلاع أنماط الحياة التقليدية. تردِّد الأصولية زعم فيبر القائل: إن مثل هذا الاقتلاع يسعى إلى تدمير إمكان إيجاد هوية روحية وأخلاقية في الثقافات المتجانسة، ولدى الأفراد المغتربين عن جماعاتهم. تحديدًا، وبسبب معارضتها للحداثة والتحديث، تبدو النزعة الأصولية لهابرماس ظاهرة حديثة، على نحوٍ مميز وفريد.

لقد لاحظ هابرماس أن كل مذهب ديني يقوم على جوهر دوغمائي للإيمان، هو السبب الذي، من أجله، يحتاج كل دين إلى سُلطة مؤَهَّلة لأن تُميِّز بين التأويلات الدوغمائية الأرثوذكسية أو الصحيحة، والتأويلات غير الأرثوذكسية أو غير الصحيحة. في حين: «تقترب مثل هذه الأرثوذكسية من الأصولية ما إن يتجاهل حرَّاس الإيمان الصحيح وممثلوه الوضع المعرفي للمجتمع ذي التعددية، فيؤكدون، حتى عن طريق العنف، صفة الإلزام الكونية لمذهبهم، وضرورة الاعتراف السياسي به». لا تقوم الحداثة بحبس الدين ببساطة في البُعد الروحي للحياة، دافعةً إياه بذلك بعيدًا عن الإدارة السياسية للفضاء العام، بل هي تطالب، على المستوى المعرفي، باستيعاب المكانة التي يشغلها في المجتمع التعدُّدي. بكلمات أخرى، على الدين أن يواجه التحدي المُعقَّد المتمثّل في جعل موقفه نسبيًا بإزاء الأديان الأُخرى، من دون أن يعني هذا أن جوهره العقائدي الخاص قد صار نسبيًا هو الآخر[*]. وهذا ما دعاه هابرماس «الموقف الإبستيمولوجي» للدين في الحداثة.

لقد واجه الدين في أوروبا، على مدى أربعمئة عام، موقفًا من هذا القبيل، وذلك ابتداءً من عصر الإصلاح الديني[**] الذي سبَّب الانشقاق الداخلي

(*) المقصود هنا أن الحداثة تفرض على أي دين ضرورة الانتباه إلى أنه ليس الدين الوحيد في المجتمع، بل هو يتشارك مع أديان وعقائد أخرى، لها المشروعية نفسها والحق نفسه. يؤدي هذا إلى أن يفهم كل دين أن وجوده وجودٌ نسبي في المجتمع، ولو كان دين الأكثرية. بيد أن تعدُّديّة الأديان لا تعني أبدًا أن الإيمان صار نسبيًا، أو أن الله أصبح آلهة، كل ما هنالك أنه يجب أن يحترم كل دين أو مذهب حق الآخرين في الاعتقاد المختلف، وألا يفرض عليهم قناعاته ومعتقداته الخاصة.

(**) الإصلاح الديني: حركة احتجاجية إصلاحية بدأت في أوروبا عام ١٥١٧ ويمكن تحديد نهايتها بعام ١٦٤٨. بدأت هذه الحركة مع مارتن لوثر الذي كان من أوائل الذين احتجوا علنًا على الفساد الذي لحق بالكنيسة الكاثوليكية، مثل بيع صكوك الغفران، وشراء المناصب الدينية العليا. كان من نتائج حركة الإصلاح تلك ظهور البروتستانتية مذهبًا مسيحيًا جديدًا، أخذ اسمه من حركة الاحتجاج نفسها.

للمسيحية الغربية ما بين الروم الكاثوليك والبروتستانت. إن رؤية الذات من خلال عيون الآخرين هي ما طلبته الحداثة من الدين. والآخر في هذه الحالة هو تعددية تنافسية من الآخرين، متضمِّنة عقائد دينية مختلفة، ومعرفة علمية، ومؤسسات سياسية. تمثِّل النزعة الأصولية رفضًا لهذه التعدُّدية، الأمر الذي شخصه هابرماس بـ«الكبت الناتج من التنافر المعرفي» والعودة إلى «حصرية المواقف الإيمانية ما قبل الحديثة». يشير الموقف الإيماني إلى الطريقة التي نؤمن بها، بدلًا من أن يشير إلى جوهر ما نؤمن به. ليس للنزعة الأصولية إلا القليل لتفعله مع أي نص محدَّد أو أي عقيدة دينية، ولكن لديها الكثير لتفعله مع كيفية الإيمان. ولهذا السبب، يضيف هابرماس: إن «المجتمعات ذات التعددية لا تتناسب معياريًّا إلا مع كونية مضبوطة، تساوي بين الجميع، أكان الشخص كاثوليكيًا أم بروتستانتيًا أم مسلمًا أم يهوديًا أم هندوسيًا أم بوذيًا، مؤمنًا أم غير مؤمن». تُعدّ هذه النزعة الكونية «مضبوطة» لأنها تطبِّق على الطريقة التي يربطُ فيها أي دين نفسه بالآخرين، وبإيمانه الخاص به، والنزعة الكونية الخالصة هي الأرضية التي يقف عليها هابرماس، ليدافع عن فكرة التسامح بقوّة.

يصف التسامح إكراه النزعة الكونية المضبوطة المطلوبة في المجتمعات التعدُّدية الحديثة. في حوارنا، قام هابرماس باستدعاء مرسوم نانت (١٥٩٨)، الذي سمح فيه هنري الرابع، ملك فرنسا لطائفة الهوغنوت، وهم أقلية دينية، بإعلان معتقداتهم والاحتفال بطقوسهم، شرط ألا يعترضوا على العرش أو على سيادة الكاثوليكية. هكذا، تم «التسامح» مع الأقلية البروتستانتية، شرط تخليها عن أي مطالبة بالقوّة السياسية أو معاداة الأكثرية الكاثوليكية. لقد أدرك هابرماس بسهولة أن هذه شروط أبوية يحمل قبولها بالآخر طابع «فعل الرحمة».

إذا كانت هذه الشروط الأبوية هي السبب في رفض دريدا لمفهوم التسامح، فإن الطابع الأبوي للتسامح لم يُعِق هابرماس عن الدفاع عنه، على قاعدة الحُجَّة التي يستخدمها أيضًا، ضد تلك الفكرة التي ترى أن الديمقراطية قد تكون ذات خصوصية ثقافية، وليست شكلًا من أشكال الحكومة الأفضل كونيًّا. لقد عَبَّر عنها بإيجاز بليغ في حوارنا بهذه الكلمات:

ضمن الجماعات الديمقراطية، التي يعترف مواطنوها بحقوق متساوية لكلٍّ منهم، لا يبقى مكان لأي سُلطة مخوَّلة من جانب أحادي لأن تحدد ما يجب التسامح به، فعلى قاعدة المواطَنة والحقوق المتساوية والاحترام المتبادل لكل واحدٍ بإزاء الآخر، لا يمتلك أحد امتياز وضع حدود التسامح من وجهة نظر تفضيلاته الخاصة أو توجهاته القيمية.

يمكن الدفاع عن التسامح، من وجهة نظر هابرماس، إذا مورس في سياق الجماعة الديمقراطية. في سياق كهذا، يضمن فيه المواطنون حقوقهم المتساوية، لا يكون هناك امتياز لأحد لكي يضع حدودًا لما يجب التسامح فيه. في حين أعلن هنري الرابع التسامح تجاه البروتستانت، من جانب واحد، فإن للتسامح في المجتمعات الغربية الحديثة مظهرًا حواريًّا. إن ما يتم التسامح فيه ليس مؤسَّسًا من جانب واحد أو بشكل مونولوغي ولكنه منجز حواريًّا عبر التبادل العقلاني بين المواطنين.

في الديمقراطية الليبرالية يكون المقياس المشترك الوحيد الذي يتطلبه التسامح هو الولاء للدستور، وهو الشرط الذي يسامح بمقتضاه الشخص المتدين الشخص الملحد. يمثِّل الدستور لهابرماس التجسُّد السياسي لنموذج الجماعة الأخلاقية، التي تكون معاييرها وممارساتها مقبولة كليًا من قِبَلِ أفرادها. هكذا، يكون الإخلاص للدستور إخلاصًا للمجتمع الذي يكون فيه الاتفاق بين المشاركين الأحرار والمتساوين، منجزًا بمعزل عن الإكراه والتلاعب. يرى هابرماس أن الدستور، في دولة جمهورية ديمقراطية، هو النموذج الجوهري للشرعية التخاطبية. توضِّح حالة النزاعات المتعلِّقة بتأويل الدستور هذا العنصر التخاطبي فيه؛ «فقد أوجد الدستور بنفسه الاحتياطات الضرورية لذلك. فهناك مؤسسات وإجراءات من أجل تسوية مسألة تعيين حدود ما يُعدّ أنه لا يزال 'على ولائه للدستور' وما لم يعد كذلك». ما دام الاتفاق الحاصل بالإجماع على إجراءات الدستور في موقعه الصحيح، يكون احتمال النزاعات المُعَبَّر عنها عقلانيًا في موقعه الصحيح أيضًا. يستلزم هذا الاحتمال وجود التزامين متنافسين: الأول هو التزام المتكلم بقول الحقيقة والدفاع عنها، بتبرير ادعاءات صلاحيتها، والثاني هو التزام المستمع بقبولها أو معارضتها بحُجّة أفضل. إذا ما تحقق هذان الالتزامان، فإنه حتى الولاء للدستور

سيكون موضوعًا للمراجعة الدائمة من قبل جميع الممثلين المشتركين.

تثير حالة العصيان المدني الاهتمام، من وجهة نظر هابرماس، وذلك انطلاقًا من تقديره لبنية الدستور الاستدلالية والتفكُّر الذاتي الكامن فيه. لقد شدّد في الحوار على أنه «في تسامحه مع العصيان المدني، يوسِّع الدستور من تفكّره بنفسه، حتى ليغطي بذلك الشروط التي تتجاوز حدوده الخاصة». وهذا يعني أن للدستور بنودًا احتياطية لأكثر الحالات تطرُّفًا، تلك التي يقرِّر فيها المنشَق ألا يقبل بهذا الدستور بعد ذلك. تستلزم مثل تلك الاحتياطات أن تتم مقاومة المنشقين، وفقًا لإجراءات محدَّدة. إن الإجراءات الدستورية هي ما يخوِّل الأغلبية الحفاظ على ارتباط نقدي مع قراراتها الخاصة. والمشروع الديمقراطي، المصوغ بهذه الطريقة، يستثمر مقاومة الأقليات، التي قد تعمل عداوتها لإرادة الأكثرية في اللحظة الراهنة على تجديد فهم الأكثرية لذاتها في المستقبل.

ليست الحقوق عند هابرماس هِبَات يمتلكها الأفراد بصورة طبيعية، ولكنها بالأحرى علاقات تقوم أساساتها على الاعتراف المتبادل.

على الصعيد المفاهيمي لا تشير الحقوق مباشرة إلى أفراد متذررين وغرباء أحدهم عن الآخر، بحيث يواجه بعضهم بعضًا بروح تملكية. بل بوصفهم عناصر في النظام الشرعي، فإنهم يفترضون، على العكس من ذلك، تعاونًا بين الذوات التي من خلال الحقوق والواجبات التي تقيمها في ما بينها، على نحوٍ تبادلي، يُدرك بعضهم بعضًا بصفتهم شركاء أحرارًا ومتساوين أمام القانون. يُعدّ هذا الاعتراف المتبادل مكوِّنًا للنظام الشرعي الذي تُشتق منه الحقوق التي يمكن المطالبة بها قانونيًا. بهذا المعنى هناك أصل مشترك للحقوق «الذاتية» وللقانون «الموضوعي»[٤٣].

ما إن يتفق الأفراد على تنظيم حياتهم المشتركة بوساطة القانون، حتى يعترف كل منهم بحقوق الآخر. في الديمقراطيات الليبرالية، لا يؤوَّل القانون، ويجب ألا يؤوَّل على أنه نظام مترابط داخليًا من المعايير المجرَّدة. في المقابل، تُعدّ، بل يجب أن تُعدّ، الهيئة القضائية متوافقة مع الحرية الذاتية. في أساس

---

(٤٣) Habermas, *Between Facts and Norms*, p. 117.

هذا الاعتقاد الذي كان مركزيًا في مساهمة هابرماس الأحدث في النظرية السياسية والقانونية، يقع المفهوم الكانطي الذي يضمن للفرد أكبر قَدْر من الحرية التي يمكن أن تكون مضمونة للجميع.

سابعًا: مشروع الحداثة غير المكتمل

تمثِّل الحداثة، كما يرى هابرماس، رمزًا لوعد العقلانية السياسي، لكن المشكلة تكمن، من وجهة نظره، في عدم تحقق هذا الوعد حتى الآن. إن تأكيد هذا الوعد غير المتحقِق هو ما ميَّز هابرماس بوضوح من تقاليد المفكرين الألمان، بمن فيهم فيبر وأدورنو وهوركهايمر، الذين حمَّلوا عقلانية التنوير مسؤولية نقل فيروس التدمير الذاتي إلى الحداثة.

لقد اشترك المفكرون الفرنسيون، كما يرى هابرماس، في نقد عقلانية التنوير. فمن خلال علاقتهم الغامضة جدًّا بما دُعي «ما بعد الحداثة»، قاموا بتجذير هذا الموقف، وكان لهم نصيب في صوغ مطالب لاعقلانية أصلًا جعلتنا أكثر، لا أقل، عرضة لتهديد النزعة الفاشية، وليس العكس. تغدو الفاشية في المجتمعات ما بعد الصناعية المعقَّدة، متطابقة مع استعمار العالَم المعيش، وذلك عبر الضغط المنهجي الذي تمارسه الأسواق العالمية المنفلتة العِنان، والاستشراء التكنولوجي المتوحش، وقد أُضيف إلى ذلك النزعة الأصولية الدينية. لا يرى هابرماس كيفية مواجهة استعمار، كهذا، ببساطة ما لم تكن العقلانية مدرَكة، من خلال ارتباطها بعقائد التنوير، بوصفها أداة سياسية صالحة على نحوٍ كوني.

في وجه التأويلات السلبية للحداثة، يتقدّم هابرماس بالأُطروحة التي ترى أن هذه الأخيرة أنتجت تقدُّمًا أخلاقيًا، يتجلى في وعيها بأن الدمج الاجتماعي (Socialization) يجب أن يكون مكوَّنًا من نسق من المعايير التي تتطلّب تبريرًا تحاجُجيًا، لا العودة إلى التقاليد. بما أن العالم المعيش مهدَّد بنيويًا، فإن هذا الوعي يَبرز بوصفه الجهد الإيجابي والبنائي الذي يُحرِّر المجتمع، لكي يستطيع بناء هويَّته مستقلًا عن أي معنى من معاني الدَيْنِ للماضي. وقد ظهر هذا الأمر بوضوح، عند هابرماس، عندما صرَّح أمام الجمهور عام ١٩٩٠، في إثر توحيد الألمانيتين، بأن الهوية الوطنية لا يمكن أن تُبنى على تقاليد الماضي أو على

فكـرة القَـدَر المشـترك. يؤكّد التقدُّم الأخلاقـي أن الأمّة، إذا مـا أرادت تجنُّب الأخطـار التوتاليتاريـة، فإنها في حاجـة إلي الاعتماد على التـزام حرٍ وعقلاني بقواعدها ومعاييرها الخاصة حصرًا؛ إذ تتمثل حسنة الحداثة الغربية في إبرازها الفوائـد الناجمـة عـن إقصـاء أي عوامل أسـطورية أو دينيـة من رتبـة المعايير السياسـية المقبولـة. يمثّل مـا يدعوه هابرمـاس بـ«الأخلاقية ما بعـد التوافقية» إجراء عقلانيًا لامتحان ادعاءات الصلاحية في إطار تذاوتي.

وبمـا أن هابرمـاس طوَّر تفكُّره فـي الحداثة، بمعارضته للتقليـد وإقامة علاقة بتلك الصيغة التي تؤكد فيها العقلانية نفسها في إطار ديمقراطي، فإن السؤال الذي يبـرز هنا هو معرفة ما إذا كانت للحداثة سـمة التجربة التاريخية أو أنها، ببسـاطة، مجموعـة مـن الاشـتراطات الشـكلية التي تطبّق في كـل زمان ومـكان. يغدو هذا السـؤال سـؤالًا جوهريًـا إذا أراد المرء ـ وهذا مـا فعله هابرمـاس ـ أن يجعل من مشروع الحداثة مشروعًا كونيًا بالتحديد، بوصفه الحامل الوحيد للتقدُّم الأخلاقي. يسـاعدنا القيـام بإعـادة ترتيـب التفاصيـل، فـي مـا يخـص التمييـز بيـن الحداثـة (Modernity) المُعدّة مشروعًا سياسيًا، ظهر في لحظة تاريخية خاصة، وبين التحديث (Modernization)، مفهومًا بوصفه سـيرورة، يمكـن أن تظهر في أي زمان أو مكان، يسـاعدنا في فهم وجهة نظر هابرماس، التي ترى الأصولية الدينية بوصفها ظاهرة حديثـة. ولكن، مـا الذي عنـاه هابرماس تحديـدًا بـ«الحديـث» (Modern)؟، وهل النزعـة الأصوليـة هـي ردّة فعل خائفة مـن الحداثـة والتحديث؟ في هـذا الفصل الأخيـر أودُّ أن أعيـد بناء الأصـول التاريخية لهذا التمييـز، وأن أعرض كيف يقف هابرماس ـ متّبعًا هيغل ـ في منتصف الطريق بين الحداثة والتحديث.

في الخطاب الفلسـفي للحداثة، يناقش هابرماس فيبر، بوصف هذا الأخير مدافعًـا قويًا عن تأويل الحداثة كمرحلـة تاريخية. إن الحداثة عند فيبر متجذِّرة بقـوَّة فـي السـياق التاريخـي والثقافـي الأوروبـي، لأن أوروبا هـي أول منطقة ترجمت رؤى العالم الدينية إلى ثقافة علمانية. لقد قادت هذه المقدمة فيبر لأن يطرح السؤال: لماذا «لم يدخل التطور العلمي والفني والسياسي أو الاقتصادي [خـارج أوروبـا]، من بـاب العقلنة الخاصة بالغـرب»[٤٤]. كان جـواب فيبر أن هناك رابطًا بين فكرة الحداثة والتوجه الثقافي لنزعة العقلانية الغربية.

---

(٤٤) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Translated by Talcott Parsons; With a Foreword by R. H. Tawney (New York: Scribner, [1958]), p. 25.

يشير هابرماس إلى علماء اجتماع آخرين[٤٥]، قدَّموا وجهات نظر قريبة، كانت ترى أن علمنة المجتمعات الحديثة حدثت بسبب نوع من «الشيخوخة» الداخلية للتقاليد التي أصبحت مجرَّد تفكُّر وفحص ذاتيين، بسبب فقدانها عفويتها وحيويتها. لا تُفهم العقلانية في هذه النماذج بوصفها غربية على نحوٍ خاص، ولا يُنسب إليها الدور المبهج في تحرير الشعب من الشروط المُكرِهة.

بدلًا من تأويل الحداثة كتجربة محدَّدة تاريخيًا، فإن مجموعة ثالثة من علماء الاجتماع تراها بوصفها خطة عامة للتطوُّر الاجتماعي، تتوقف على مجموعة من الشروط: حشد الموارد؛ تحقيق مردودية إنتاجية؛ تشكيل قوى سياسية مركزية؛ إعلاء الهوية القومية؛ المطالبة بنظام تعليم كونيّ؛ علمنة القيم والمعايير؛ تأكيد أشكال الحياة المدينية. يُعدّ التحديث أفضل مصطلح يصف هذه الخطة العامة، وهو الذي ينبثق بوصفه ديناميكيات اجتماعية تطوُّرية.

يتضمّن فهم هابرماس للحداثة عناصر من هذه التأويلات كلها، ولكنه يُحيي أيضًا المنظور الذي قدمه الفيلسوف الذي افتتح النقاش الفلسفي حول هذه الفكرة، جورج فيلهم فريدريك هيغل.

لمّا استيقظتِ الحداثة على وعيها بذاتها، برزت حاجتها إلى إيجاد ضمانتها الخاصة من ذاتها، الأمر الذي فهمه هيغل بالحاجة إلى الفلسفة. فهو يرى أن مهمة الفلسفة تتمثّل، منذئذ، في قبضها، بوساطة الفكر، على زمانها الخاص بها والذي كان يعني له العصر الحديث. كان هيغل مقتنعًا بأن من غير الممكن له أن يحصل على مفهوم الفلسفة بذاته، باستقلال عن المفهوم الفلسفي للحداثة[٤٦].

للحداثة عند هيغل وظيفة تاريخية، ولكنها ليست خاصة بحقبة معيَّنة،

---

(٤٥) «لقد رأى كل من إميل دوركهايم وجورج هيربرت ميد العوالم المعيشة المعقلَنة وقد أخذت ملامحها من خلال: العلاقة التفكّرية بالتقاليد التي فقدتْ وضعيتها شبه الطبيعية، ومن خلال عملية جعل معايير الفعل معاييرَ كونية وتعميم القيم، التي جعلت الفعل التواصلي متحرِّرًا من السياقات المحدَّدة، على نحو ضيق، ووسَّعتْ حقل الخيارات، وأخيرًا من خلال الاقتداء بعملية الدمج الاجتماعي الساعية إلى تشكيل هويات شخصية مجرَّدة، وإجبار الشخص البالغ على التفرُّد». انظر: Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Translated by Frederick Lawrence, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), p. 2.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

فالزمن الحديث هو الذي يطوِّر فيه الأفراد والجماعات وعيًا تاريخيًّا بأنفسهم وبأفعالهم؛ وعيًا بمكانهم الخاص في التاريخ، وبالكامن الذي يمتلكونه من أجل تغيير ذلك التاريخ. تقع على أي ذات حديثة مهمة «القبض بواسطة الفكر على زمانها الخاص بها». باستقلال عمَّا أمر به الكتاب المقدّس أو التقاليد. تمثِّل الفلسفة انبثاق هذا الوعي التاريخي، وهو وعيٌ تحرُّري، بصورة استثنائية، كما يراه هيغل وكذلك هابرماس، لأن الخير يكشف عن إمكانية حيازة الحاضر على نحوٍ نقديّ. تتجدَّد الحداثة كل مرَّة نعدّ فيها الحاضر بابًا يطِلّ على المستقبل. وكما يطالب هابرماس، فإن على العصر الحديث «أن يخلقَ معياريته من ذاته. هكذا ترى الحداثة نفسها؛ وهي ترجع عائدةً إلى ذاتها، من دون أن يكون أمامها أي إمكان للفرار»[٤٧].

مثل هيغل، يعتقد هابرماس أن المجتمع الديمقراطي الحقيقي يجب أن يكون ملتزمًا بمعاييره المستقلّة عن أي سُلطة خارجية، سواء أكانت سُلطة الماضي، أم سلطة التقاليد، أم سلطة الدين الأرثوذكسي. يتضمن هذا أن الحداثة ليست ظاهرة مرتبطة بتاريخ ما ومحدَّدة، على نحوٍ غير قابل للاختزال، بمجرى التاريخ والثقافة الأوروبيين، ولكنها، بالأحرى، مشروع تتبنّاه تداوليًا جماعة من المواطنين في نقطة محدَّدة من التاريخ[٤٨]. هكذا تكون الحداثة إمكان الاستحواذ النقدي على التقاليد كلها، بحيث يستطيع الأفراد والجماعات ملاحقة مداولاتهم بحرية، وعلى نحوٍ توافقي، وتكون الأصولية ردة الفعل العنيفة على هذا المشروع ذاته.

يعني التخلي عن الحداثة، في نظر هابرماس، التخلي عن الالتزام بالحرية والعدالة الاجتماعية، اللتين هما جوهر نسقه الفلسفي ذاته. يشرح هذا سبب انخراطه الدائم في قلب الجدل حول مصير الحداثة، ومعارضته القوية أي اقتراح يرى أن عصرنا أصبح عصرًا لما بعد الحداثة. لقد قاده التزامه بالحداثة،

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٧.

(٤٨) أما أن تكون الثقافة قادرةً على أخذ هذا الخيار من دون أي دعم تاريخي، فإنه يظل سؤالًا مفتوحًا. تتعلّق هذه المسألة التي أثيرها هنا بنموذج الثقافات الإسلامية مباشرةً، تلك الثقافة التي لا تستطيع الاعتماد على التجربة التاريخية للثورات الديمقراطية أو أي شيء يمكن مقارنته بنموذج التنوير في تاريخها القريب، وهي النقطة التي انتبه إليها دريدا في هذا المؤلَّف، على الرغم من أنه لا يُقدِّم جوابًا محدَّدًا عن هذه المسألة.

منذ الثمانينيات، إلى الاضطلاع بمهمة كشف اللامسؤولية السياسية لدى فلاسفة ما بعد الحداثة، الذين وقعوا تحت تأثير نيتشه وهيدغر. ويصرح هابرماس في مقدِّمة الخطاب الفلسفي للحداثة كيف أن هذا الموضوع شغله إلى درجة الاستحواذ عليه، منذ عام ١٩٨٠، العام الذي حصل فيه على جائزة أدورنو الفخمة[٤٩]:

من حينها؛ وهذا الموضوع المتعدد الأوجه والمثير للجدل لم يرفع قبضته عني قط. مع بداية استقبال نزعة البنيوية الجديدة الفرنسية، احتلّتْ معالمها الفلسفية مكانًا متزايدًا في وعي الجمهور. [...] يحدِّد التحدي الذي يثيره النقد البنيوي الجديد للعقل زاوية الرؤية التي أبحث انطلاقًا منها هنا عن إعادة بناء الخطاب الفلسفي للحداثة، خطوة فخطوة، منذ نهايات القرن الثامن عشر، حين ارتقت الحداثة إلى أن تصبح موضوعًا من مواضيع الخطاب الفلسفي[٥٠].

يعود انخراط هابرماس المكثّف في مسألة الحداثة إلى قلقه من أن تشجِّع توجهات ما بعد الحداثة على دفع المسؤولية السياسية والكامن السياسي إلى الوقوع في ردة خطرة[٥١]. ويتهم هابرماس هذه السلالة من المفكرين، بمن فيهم دريدا، بأنهم لا يُعيرون أساس الحداثة السياسي الاهتمام الذي يستحقه، أي: الدعوة الكونية إلى الحرية والمساواة اللتين لا يمكن أن تكونا نسبيتين بأي صيغة من الصيغ.

سوف أعالج نقد هابرماس لدريدا، بصورة غير مباشرة، من خلال

---

(٤٩) إن الكلمة التي ألقاها هابرماس بمناسبة تسلمه جائزة أدورنو والمعنونة بـ«الحداثة: مشروع لم يكتمل»، في: Hal Foster, ed., *Postmodern Culture* ([London: Pluto, 1883]), pp. 3-15.
لا تُظهِر علاقة مثيرة جدًا بموضوع هذا الكتاب، بسبب قرار مدينة فرانكفورت منح هذه الجائزة نفسها لجاك دريدا بعد مضي اثنين وعشرين عامًا من منحها لهابرماس فحسب، بل أيضًا بسبب تاريخ منح دريدا هذه الجائزة في ٢٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، أي بعد مضي أحد عشر يومًا من الهجمات على البنتاغون وبرجي التجارة العالمية.

(٥٠) Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Preface, p. ix.

(٥١) وهو تحديد خاص إلى درجة كبيرة يجمع ما بعد الحداثة بما بعد البنيوية، وهو يُستَخدم فحسب في السياق الألماني. يبدو أن هابرماس ومانفريد فرانك بقيا محافظين عليه حتى بعد الانتقادات المتكرِّرة. انظر: Manfred Frank, *What Is Neostructuralism?*, Translation by Sabine Wilke and Richard Gray; Foreword by Martin Schwab, Theory and History of Literature; v. 45 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

مناقشة رد هابرماس على فالتر بنيامين[٥٢]. يرى هابرماس أن بنيامين هو سلف دريدا المباشر في ما يتعلّق بالتبشير بمخلِّص[*] الذي يخلعانه على اللحظة الراهنة. هناك دلالة لرأي هابرماس في بنيامين، لا لأنه يوسِّع حكمه من بنيامين إلى دريدا فحسب، بل أيضًا لأن دريدا يستخدم بنيامين، ربما من أجل الرد على هابرماس، كمصدر أساسي لأحد نصوصه الأساسية في الفلسفة السياسية، أعني هنا كتاب دريدا **قوّة القانون**[٥٣]. يبتدئ هابرماس مناقشته لنظرية بنيامين عن الحداثة، من خلال معارضتها مع الشاعر الفرنسي شارل بودلير.

---

(٥٢) هنا مجموعة من المراجع القليلة ولكن الممتازة في استكشاف العلاقة المعقَّدة بين هابرماس ودريدا بوصفهما مفكرين سياسيَّين. انظر مثلًا: Christopher Norris: «Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas and Derrida,» in: David Wood, ed., *Derrida: A Critical Reader* (Oxford, UK; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992), pp. 167-192, and «Deconstruction and the Unfinished Project of Modernity,» in: Christopher Norris, *Deconstruction and the 'Unfinished Project of Modernity'* (New York: Routledge, 2000), pp. 48-74.

هناك تقويم آخر جدّي ومتوازن للعلاقة بين دريدا وهابرماس كمفكرين سياسيين يمكن أن يجده القارئ في: Bill Martin: «What Is at the Heart of Language? Habermas, Davidson, and Derrida,» in: Bill Martin, *Matrix and Line: Derrida and the Possibilities of Postmodern Social Theory*, SUNY Series in Radical Social and Political Theory (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), pp. 65-124, and «Transformations of Humanism,» in: Bill Martin, *Humanism and its Aftermath: The Shared Fate of Deconstruction and Politics* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1995), pp. 47-137, esp. pp. 47-72. Tightly Aligned on the Habermasian Side Lies: Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991).

(*) يعود أصل كلمة Messiah إلى الديانة اليهودية التي تؤمن بأن (المسيا) أو (المسيح) هو شخص مثالي من سلالة النبي داود سيأتي يومًا ليُخلص الشعب اليهودي من ويلاته. ويمثل هذا الاعتقاد أحد مبادئ الإيمان اليهودي. ولكن، لم يكن عيسى بن مريم متطابقًا مع صورة المسيح الذي تُبشر به اليهودية وذلك لاختلاف أسلوبه ودعوته عمّا يتصوره اليهود. وما يقصده هابرماس هنا بالتبشيرية هو تكثف اللحظة الراهنة في ترقّب المخلِّص المنتظَر والموعود وانتظاره. يأخذ هذا التصوُّر في الفلسفة المعنى البطولي للعالَم، أي توتير الحاضر في انتظار خلاص بطولي أو طوباوي يريحه من جميع مشكلاته. يظهر هذا الانتظار الخلاصي عند نيتشه في ترقب ديونيزوس ليُخلِّص الحاضر من أزمته الروحية عبر الفن، ويأخذ عند هيدغر ترقّب الوجود المنسي ولكن الآتي والمرتقَب، وعند دريدا شكل الكتابة الأولى l'archi-écriture بل ربما معنى المقبل أو الممكن حدوثه à venir. لا شك في أن هابرماس يؤكد حضور التصوف اليهودي الواضح عند كلٍّ من دريدا وبنيامين.

(٥٣) إن إشارتي العامة إلى أن بنيامين هو شخصية مفتاحية في العلاقة بين الإطار السياسي لكل من دريدا وهابرماس قد دعّمَتها بياتريس هانسن في كتابها الممتاز نقد العنف بين نزعة ما بعد البنيوية والنظرية النقدية. انظر: Beatrice Hanssen, *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, Warwick Studies in European Philosophy (London; New York: Routledge, 2002).

لئن كان بودلير مطْمئنًا إلى الفكرة القائلة إن الالتقاء بين الزمن والأبدية يتحقق في العمل الفني الأصيل، فإن بنيامين أراد أن يترجم هذه التجربة الجمالية الأساسية من خلال العودة إلى العلاقة بالتاريخ. لقد واءم، لهذا الغرض، مفهوم «زمن الحاضر» (Jetztzeit) المخترَق بشظايا من الزمن الذي يبشِّر بمخلِّص أو الزمن المكتمل [...] يعترض بنيامين، من جهة أولى، على فكرة الوقت المتجانس والفارغ المفعم بـ«الإيمان العنيد» بتقدم النزعة التطورية وفلسفة التاريخ، ويعترض، من جهة أُخرى، على عملية إبطال كل المعايير؛ وهو الأمر الذي ترعاه النزعة التاريخية التي تسجن التاريخ في المتحف، و«تروي تتالي الأحداث كما لو أنها خرزات في مسبحة»[٥٤].

يُعدّ بودلير مدافعًا غيورًا عن الحداثة الجمالية: تمنح الحرية غير المسبوقة، في نظر بودلير، فرصة للعمل الفني الجديد، المستمتع بهذه الحرية، ليعبِّر عن الاصطدام بين سرعة زوال الحاضر وثقل الأبدية. ويرى هابرماس، في قراءته، أن بنيامين هو أكثر تطلّبًا من بودلير؛ إذ لا ينجز العمل الفني، عنده، حداثة أصيلة بسبب حريته الذاتية والدفاع عما تم الاتفاق عليه فحسب، وإنما أيضًا كنتيجة لعلاقته المنْتِجة بالحاضر والمفهومة هنا بمعنى الخلاص التبشيري.

وفقًا لبنيامين، فإن فلسفة التاريخ الحديثة قامت بخنق نزعة التبشير الخلاصية بطريقتين: إمّا عن طريق النظر إلى التاريخ بوصفه مجرى من الأحداث محدّدًا سلفًا، وإما عن طريق القبول العشوائي لكل شيء تاريخي، ثم وضع جميع هذه الموضوعات التاريخية في المتحف على الدرجة نفسها من التقدير. على الخلاف من ذلك، فإن دعوة بنيامين الخاصة إلى تبشيرية جديدة هي دعوة للحاضر الذي لا يمكن التنبؤ به، كما أراد له أولئك الذين رأوا التاريخ بوصفه مجرى من الأحداث محدّدًا سلفًا، وليس حاضرًا غير مكترِث بماضيه من جهة، أو كما يود أن يراه أولئك الذين يبجِّلون، بالقدر ذاته، كل ما يعود إلى الماضي من جهة ثانية. يحتاج الحاضر إلى أن يكون جوابًا عن عدم القدرة الكاملة على

---

(٥٤) Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 11.
يستشهد هابرماس بمقال فالتر بنيامين، «أطروحات في فلسفة التاريخ»: Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History,» in: Walter Benjamin, *Illuminations*, Edited and with an Introd. by Hannah Arendt; Translated by Harry Zohn (New York: [Harcourt, Brace and World, 1968]), p. 263.

التنبؤ بالمستقبل، وأن يكون كذلك تقويمًا نقديًا للماضي المؤوَّل، بوصفه أفق التوقّعات غير المنجزة.

تذكّر تلك الرغبة في الخلاص، التي تعود إلى الأزمنة الماضية التي توجهتْ بتوقّعاتها نحونا، بالصورة المألوفة في كلٍّ من التصوف اليهودي والتصوف البروتستانتي حول مسؤولية الإنسان عن قَدَرِ الإله، الذي تخلّى عن قدرته الكلية، في أثناء فعل الخلق، لمصلحة حرية الإنسان، واضعًا إياه في منزلته نفسها(٥٥).

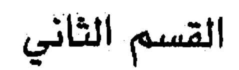
إن الشرطين اللذين يعدّهما بنيامين أساسيين لعلاقة ذات مغزى بالحاضر ـ الذي يجب أن يكون متّجهًا نحو مستقبل لا يمكن التنبؤ به، كما يجب أن يكون انتقائيًا باحترامه لقيمة الماضي المؤسس على توقعات غير منجَزة ـ يُظهران، على نحوٍ مشترك، الفرادة المطلقة لموقعنا في التاريخ. وهذا ما يسمّيه بنيامين: نزعة التبشير الخلاصية.

تُظهر النظرة المتيقظة لموقف بنيامين أنها متصلة، بصورة أساسية، بموقف هيغل من الحداثة، وقد أظهرتُ قبل قليل أنها قريبة من نظرة هابرماس. إذا كان ذلك صحيحًا، فإن هذا يعني أن هناك تداخلًا بين موقف هابرماس وبنيامين على أرضية هيغيلية. على الرغم من أن هذا صحيح بصورة أكيدة، فإن هذه الأرضية تظل محدودة؛ إذ أدرك هيغل معنى الحداثة على امتداد علاقات الفرادة المطلقة للحاضر مع احترام موقعه في التاريخ. يرى كل من هيغل وبنيامين أن هذه الفرادة المطلقة للحاضر تقدمتْ إلى الواجهة في العصر الحديث فقط، وغدت سلاحًا في أيدي الأفراد والجماعات. مهما يكن من أمر، كان هيغل مرتابًا في رؤية الماضي المحدودة لمسار التاريخ الكُلّي، الذي أصبح، وفقًا لرؤيته، لا يُرى إلا من وجهة نظر حديثة. بخلاف ذلك، رأى بنيامين الماضي جملة توقّعات غير متحقِقة، بحيث يجب أن تظل الذات الحديثة شاعرة بالمسؤولية حيالها، لأنه، على قاعدة هذه الدعوة نفسها للماضي فحسب، يمكن مواجهة المستقبل بوصفه جديدًا كليًا. لقد طوّر بنيامين، ومن بعده دريدا، تلك العلاقة المشدودة بين الماضي والحاضر، في تفكّر هيغل

(٥٥) Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 14.

حـول دلالة الحداثة، وهو تحديدًا الشـيء الذي رفضـه هابرماس، ورجع أيضًا إلـى هيغـل ليسـتوحي منه أفـكاره، ولكن على نحـوٍ مختلـف؛ إذ يتمثّل رفض هابرماس لهذه العلاقة بالماضي، الذي لا يمكن أن يرتبط بالحاضر، على نحوٍ تخاطبـي، في وجهـة نظره التي تقول: ليس هناك ما هـو أكثر خطورة من فكرة بناء المستقبل، بوصفه استجابة شبه تبشيرية لدعوة الماضي[٥٦].

(٥٦) يؤكد دريـدا، في حواري معه، وجهة نظر هابرماس هذه: إن هـذه الدعوة لا يمكن أن تكون مترابطة على نحوٍ تخاطبي أبدًا. ولكن دريدا، بخلاف هابرماس، يعتقد أن هذه هي فضيلتها ذاتها.



القسم الثاني

الفصل الثالث

المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية

حوار مع جاك دريدا(*)

بـورادوري: يمنحنـا ١١ أيلول/ سـبتمبر (Le 11 Septembre) انطباعًـا بكونه حدثًـا جلـلًا[١] (Major Event)، حدثًـا من أهـم الأحداث التاريخية التي سـوف نشهدها في حياتنا، بخاصة لأولئك الذين لم يعيشوا من بيننا حربًا عالمية. هل تتفق مع ذلك؟

دريـدا[٢]: أنـتِ تقوليـن «Le 11 Septembre» [بالفرنسـية] أو «September 11»

(*) علـى خـلاف هابرماس الذي قـدَّم محاورتـه مكتوبة، أجـرى دريـدا محاورته شـفاهةً، ولهذا سـنلحظ فيها تداعيًا للأفـكار وتكرارًا لبعض الأشـياء، وهو ما يجعـل نَصه غامضًا وغيـر مألوف للوهلة الأولـى. ننصح للقـارئ البدء بقراءة ما كتبته جيوفانـا بورادوري عن حوارها مع دريـدا قبل قراءة الحوار نفسـه، أو أن يتروى قليلًا في قراءة حوار دريدا لكي يصل إلى رؤية تلك المشـاهد العظيمة التي تحدثت عنها بورادوري، وليتعرَّف كذلك إلى أسلوب دريدا الشيق في التفكيك. نعود ونؤكد ما قلناه في المقدمة حول أسلوب دريدا الذي يأخذ لهجةً صوفية مكثفة ورمزية.

(١) وردت بالإنكليزيـة في الحوار: [نقول نحن بالعربيـة غالبًا خطبٌ جلل أو حدثٌ عظيم، ولكننا آثرنا هنا أن نكتب «حدثٌ جللٌ» لـسببين: أولًا لما لمفهوم الحـدث événement من دلالة خاصة عند دريدا، تتضمن ما يأتي فجأة علـى غير توقع أو انتظار، ومن دون القدرة حتى على تصوّر قدومه أو حدوثه، فهو يأتي من دون أي إشارة سابقة، وينزل علينا كالصاعقة، تاركًا إيانا مذهولين من حضوره وغير قادرين أبدًا على فهمه أو إدراك قدومه المباغـت. وفكرة الحدث عند دريدا تعود في الأصل إلى مفهوم الحدَث عند هيدغر *ereignis* التي آثرنا لذلك ترجمتها هنا بالحَدَثْ لما فيه من حداثة وجِدة بدلًا من الخطب الذي يعني الشـأن أو الأمر. وثانيهما هو أن كلمة major التي احتفظ دريدا باستخدامها الإنكليزي هي أقرب إلى كلمة جلل أو رائد منها إلى كلمة عظيم الذي تحتفظ بمعنى إيجابي نوعًا ما، في حين يشـير الجلل إلى العظيم والوضيع في الوقت نفسه، فقد جاء في تحديد لسـان العرب لهذه الكلمة: «والجَلَل الشيء العظيم والصغير الهَيِّن، وهو من الأضداد في كلام العرب، ويقـال للكبيـر والصغير جَلَـل». إذًا إن ترجمة العبارة الإنكليزيـة Major Event بالحدث الجلـل هو اجتهاد من عندي أرجو أن أُعذر عليه (المترجم)].

(٢) بتحويـري لبعض الصياغات وإيضاحي وشـرحي لبعـض الحجج، اتبعتُ، بقـدر ما أمكن من =

[بالإنكليزية] فنحن متفقان على أن نتكلم بلغتين، وقد يكون علينا أن نعود إلى هذه المسألة اللغوية لاحقًا. أمّا الآن، فإن فعل التسمية هذا هو أحد التواريخ ليس إلا. فعندما تقولين «١١ أيلول / سبتمبر» فإنكِ إنما تقدمين استشهادًا، أليس كذلك؟ بدعوتي إلى الحديث عن هذا الموضوع تذكرين، كما لو كان بين قوسين، تأريخًا اجتاح فضاءنا العام وحياتنا الخاصة منذ خمسة أسابيع؛ شيئًا سأسميه الحدث التاريخي، وفقًا للتعبير الفرنسي fait date. إن «الحدث التاريخي» هو دائمًا الصدمة، صدمة ما نشعربه، بطريقة تبدو مباشرة، بوصفه حدثًا بارزًا، فريدًا، أو «غير مسبوق» كما نقول الآن[٣] «Unprecedented». أقول إن الطريقة «تبدو مباشرة»، لأن هذا «الشعور» نفسه هو أقل عفوية ممّا يبدو عليه للوهلة الأولى؛ فهو، بالمقاييس العريضة، مشروط ومكوَّن وإلا فإنه مبني على/ أو موسَّط (على كُلٍّ) بآليات تقنية مدهشة. يفترض «الحدث التاريخي»، بأي حال، وجود «شيءٍ ما» يحدث لأول مرّة ولآخر مرّة؛ «شيء» لا نعرف بعدُ أن نحدد هويته أو نعيِّنه أو نتعرف إليه أو نحلله جيدًا، ولكنه يصبح من حينها حدثًا غير قابل للنسيان؛ حدثًا لا يُمحى من الأرشيف العام للتقويم الكوني؛ حدثًا يُفترَض أن يكون كونيًا، لأنه لا يحتوي ـ وهذا ما أريد تأكيده من البداية ـ إلا على افتراضات ومسلّمات أولية، منظّمة، محسوبة، استراتيجية، دوغمائية أو مفكَّر فيها مليًّا، أو كل ذلك معًا. إن السُبّابة التي تشير إلى ذلك التاريخ، الحدث العاري، الإشارة الأصغر، الهدف الأدنى لتلك التسمية التاريخية، هذا كله يُشير أيضًا إلى شيء آخر. ما هو هذا الشيء؟ حسنًا، يبدو أنه ليس لدينا أي مفهوم أو أي معنى لكي نجد تسمية أخرى لهذا «الشيء» الذي وقع قبل قليل، والمفترَض أن يكون «حَدَثًا». فعلٌ مثل «الإرهاب الدولي» على سبيل المثال ـ وهو ما سنعود إليه لاحقًا ـ يمكن أن يكون أي شيء، عدا أن يكون مفهومًا دقيقًا، يكفي أن نقبض من خلاله على فرادة ما سنحاول أن نتحدث عنه. «شيءٌ ما» قد وقع بينما ينتابنا شعور أننا لم نلحظ قدومه، مع أن هذا «الشيء» يكشف

= الأمانة، تسجيل المقابلة التي أجريتها في نيويورك في ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١. لقد حرصتُ على أن أحترم لا ترتيب الأسئلة المطروحة فحسب، بل اللهجة النابعة من إكراهات الارتجال الشفاهي أيضًا. في المقابل، أضيفتْ من بعد، بكل تأكيد، المراجع والملاحظات في أسفل الصفحات. لقد بدا لي ذلك ضروريًا لمساعدة القارئ، إذا ما أحب، على إطالة التحليلات التي أجبرني وقت المقابلة وطبيعتها على اختصارها ـ جاك دريدا.

(٣) وردت بالإنكليزية في الحوار.

عن نتائجه، على نحو لا يمكن إنكاره. غير أن هذا الأمر ذاته، أي وقوع هذا «الحدث» ومعناه، يظل خارج إمكان الوصف، مثل حَدْس من دون مفهوم، أو مثل فرادة (unicité) من دون تعميم منتظَر، بل حتى من دون ترقب، بحيث يظل خارج إمكان أن يوصف بالكلام الذي يعترف عندها بعجزه، فيقتصر على التلفظ بتاريخ الحدث ميكانيكيًا، وعلى تكرار هذا التاريخ، كما لو كان نوعًا من لازمة نكرِّرها في أثناء الرُقية، أو قصيدة إنشاد أو جملة مطالب صحافية، أو لازمة بلاغية تُقِر بأنها لا تعرف عمَّ تتحدث. نحن لا نعرف بالضبط ما نعنيه بقولنا أو بتسميتنا: ١١ أيلول / سبتمبر، le 11 Septembre. لا يعود اختصار التسمية September Eleventh إلى ضرورة بلاغية، أو إلى مجرد اقتصاد في الكلام. فالبرقية المجازية ـ التي تأخذ هنا صيغة اسم أو رقم ـ تُبرز ما هو غير قابل للوصف، وذلك باعترافنا أننا لا نعرف: فنحن لا نعرف حتى عمَّ نتحدث، ولا نعرف حتى الآن وصفه.

هذه هي النتيجة الأولى، التي لا ريب فيها، لما وقع (أكان ذلك محسوبًا جيدًا أم لا). لم يمض على ١١ أيلول / سبتمبر إلا وقت قصير جدًّا: ونحن نردِّد تلك التسمية، ويجب أن نردِّدها، لا سيما أننا لا نعرف جيدًا ما نعنيه بهذا الاسم، كما لو كان المقصد من ذلك التكرار هو التطهر(*) مرَّتين ودفعةً واحدة: فمن جهة من أجل التطهر سحريًا من «الشيء» نفسه، ومن الخوف أو الرعب اللذين يوحي بهما (للتكرار دائمًا مفعول الحماية، وذلك عبر إبطال مفعول الصدمة وإضعافها وإبعادها، ينطبق هذا على تكرار الصور التلفزيونية التي سنتكلم عليها لاحقًا)، ومن جهة ثانية من أجل أن ننكر ـ بأقرب ما يمكن من فعل الكلام ومن التصريح هذين ـ عجْزنا عن تسمية هذا الشيء، موضوع السؤال، بطريقة ملائمة، أو عن توصيفه، أو عن التفكير فيه، أو عن المضي إلى ما وراء الإعلان البسيط عن هذا التاريخ: شيء رهيب وقع في ١١ أيلول / سبتمبر، هذا هو الأمر، بينما لا نعلم في العمق ما هو، فمع أننا سخطنا على العنف وأسِفنا بصدق على عدد الموتى، كما فعلتُ مع العالَم كله، إلا أن أحدًا

(*) كما يحصل عند محاولة طرد الأرواح الشريرة بذكر العزائم والتمائم والتعاويذ؛ إذ تردد العبارات على نحو متكرر لكي تأخذ تلك العزائم مفعولها وتنجح في طرد الأرواح الشريرة والتطهر منها. ولا شك في أن دريدا يستخدم هذا المصطلح بالمعنى النفسي للتكرار كما ورد عند فرويد.

لـم يقتنع بأن هذا هو ما يعنيه الحدث في النهاية. سأعود إلى هذا مرة أخرى، فنحن لم نفعل حتى الآن سوى إعداد أنفسنا لنقول عن ذلك شيئًا ما. ها قد مضت ثلاثة أسابيع وأنا في نيويورك (وقد عشتُ الحالة نفسها عندما كنت موجودًا في الصين في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، ثم في فرانكفورت في الثاني عشر من أيلول/ سبتمبر)[٤] وما أقصده هنا ليس استحالة الكلام في هذا الموضوع فحسب، ولكن الشعور أيضًا، أو دفعهم إياك للشعور بأنه من الممنوع .أو أننا لن نعطيك الحق لبدء الحديث في أي موضوع كان، وخاصة الكلام أمام الجمهور، من دون الالتزام بهذا الفَرْض، أو من دون أن تشير في النهاية - ودائمًا بشكل أعمى - إلى هذا التاريخ. أعترف بأنني خضعتُ بانتظام إلى هذا الإيعاز، وأنا أفعل ذلك الآن بإحدى الطرق، وذلك باشتراكي معكِ في هذه المقابلة الودية، ولكنني أحاول دائمًا أن أستحضر، في ما وراء الصدمة والتعاطف بمعناه الأكثر إخلاصًا، أسئلة و«فكرة» (وأقصد من بين ما أقصده هنا فكرة سياسية حقيقية)، يبدو أنها قد أنتجتْ منذ فترة قريبة ١١ أيلول / سبتمبر في منهاتن على بعد بضع خطوات منّا، أو في واشنطن، غير بعيد من هنا.

إنني أومن دائمًا بضرورة التيقظ إلى ظاهرة الكلام والتسمية والتحديد التاريخي أولًا، وإلى اضطرارنا إلى التكرار (الذي هو تكرار بلاغي وسحري وشاعري معًا)، وإلى ما يعنيه هذا التكرار من ترجمة أو خيانة ثانيًا. ليس من أجل أن ننغلق داخل الكلام، كما يريد لنا أولئك الناس المتعجلون أن نعتقده، بل، على العكس، من أجل محاولة فهم ما يقع بدقة في ما وراء الكلام - حيث يبلغ الكلام والمفهوم حدودهما تمامًا - والذي يدفعنا، من دون توقف، ومن دون معرفة عمّ نتحدث، إلى أن نكرِّر: ١١ أيلول / سبتمبر، 11 Septembre.

يجب، إذًا، أن نحاول أن نعرف عن ذلك أكثر، أن نأخذ وقتنا، وأن نحتفظ بحرّيتنا، للبدء في التفكير في الأثر الأول لما يُدعى بالحدث: فمن أين خرج لنا هذا الإيعاز المتوَعِّد، وكيف فَرَضَ نفسه علينا؟ مَنْ أو ما الذي يعطينا هذا

---

(٤) يشير دريدا إلى الخطاب الذي ألقاه في ٢٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ في فرانكفورت، عندما مُنح جائزة أدورنو. انظر: Jacques Derrida, *Fichus: Discours de Francfort*, la philosophie en effet (Paris: Galilée, 2002) - (GB).

الأمـر التهديـدي؟ (قد يقـول بعضهم إنه إلـزام توعُدي، هذا إذا لـم يكن أمرًا إرهابيًـا): سَـمُّوا، كَـرِّروا، أعيـدوا مـن جديـد تسـمية «١١ أيلول / سـبتمبر 11 Septembre»، حتـى لو كنتم إلـى الآن لا تعرفون في العمق ما تقولونه، حتى لو لـم تفكروا إلى الآن ما الذي تقصدونه بهذه التسمية.

أنا متفق معكِ، بلا أدنى شك، على أن هذا «الشيء» المُسمّى «١١ أيلول / سبتمبر» أعطانا «انطباعًا بكونه حدثًا جللًا». ولكن ما الانطباع في هذه الحالة؟ ومـا الحدث؟ وما هـو «الحدث الجلل» بوجه خاص؟ إذ أستخدم كلماتكِ، فإنني أؤكد تحفظات عدة، وسأفعل ذلك بأسلوب، يبدو «تجريبيًّا» (Empiriste)، ولكنه يتطلّع إلى ما وراء المذهب التجريبي. لا يمكن إنكار أن هناك «انطباعًا» ـ كما كان يمكن لأحد فلاسفة القرن الثامن عشر التجريبيين أن يقول حرفيًّا ـ قد نشأ حول ما تُطلقين عليه بالإنكليزية: «Major Event» (حدث جلل)، وهذا ليس مصادفة. أؤكّد، في هذا الصدد، الإنكليزية؛ لأنها اللغة التي نتحدثها هنا فـي نيويورك، مع أنها ليسـت لغتي ولا لغتكِ، وكذلـك لأن الإلزام يأتي أولًا من مكان تسيطر عليه الإنكليزية. لا أقول هذا فحسب لأن الولايات المتحدة الأميركية استُهدفت، وأصيبت، أو انتُهكت على أرضها الخاصة أول مرَّة في هـذا القـرن، ومنـذ قرابـة القرنيـن، أي منـذ عـام ١٨١٢[٥]، ولكـن لأن هذا الاصطـلاح الإنغلـو أميركـي، الـذي يرتبـط ارتباطًـا يتعـذّر فصلـه بالخطاب السياسـي، يسـيطر علـى المشـهد العالمـي للقانـون الدولـي، وللمؤسسـات الدبلوماسية، ولوسائل الإعلام، وللقوّة التقنية العلمية والرأسمالية والعسكرية الأعظـم، ويهيمـن أيضًـا على النظـام العالمي الذي شـعر بأنه مُسـتهدفٌ من خـلال ذلـك العنف. وهـذا هو تمامًـا الجوهر الـذي لا يزال غامضًـا، ولكنه الجوهـر النقدي أيضًا لتلك السـيطرة المعنيـة هنا. وما أعنيـه بالنقدي هنا أنه وفي آن معًا: قطعي، وحاسم، بشكل ممكن، مقرَّر، وفي أزمة، فهو اليوم أكثر هشاشة وأكثر تهديدًا من أي وقت مضى.

---

(٥) لم تتم قيـادة الهجوم الياباني على بيرل هاربر في ٧ كانون الأول/ ديسـمبر ١٩٤١ على أرض الولايـات المتحـدة، ولا يكفي أن تكون هـاواي ولاية أميركيـة حتى نقـول إن العملية نُفّـذت تقنيًا على الأراضـي الوطنية الأميركية. وعليه يكون ١١ أيلول / سـبتمبر هو أول هجوم يقع علـى الأراضي الوطنية الأميركية منذ حرب ١٨١٢ ـ (GB).

هذا «الانطباع» نفسه أكان مبرَّرًا أم لا، فإنه حدثٌ بذاته، ويجب ألا يُنسى أبدًا، خصوصًا عندما يكون ـ بطريقة مغايرة بالتأكيد ـ أثرًا عالميًّا، بالمعنى الدقيق للكلمة. لا يترك «الانطباع» نفسه لينفصل عن جميع النتائج والتأويلات، والبلاغة التي قامت بالتفكُّر فيه، وبتناقله و«عولمته»، ولكن، أيضًا، وقبل كل شيء، بصوغه وإنتاجه وجعله ممكنًا في الوقت نفسه. يتشابه «الانطباع» إذًا مع «الشيء ذاته»، الذي قام بإنتاجه حتى لو كان ما ندعوه «الشيء» لا يُختَزل إلى الانطباع، وحتى لو كان الحدث ذاته لا يُختصر إليه. إذًا، إن الحدث مكوَّن من «الشيء» ذاته (ما يأتي) ومن الانطباع (الذي هو ذاته «عفوي» و«مراقَب»، في آن معًا) الذي يعطيه ويتركه أو يصنعه ذاك الذي ندعوه «الشيء». يمكننا القول: إن الانطباع «مطَّلِع»، بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة، أي إن نسقًا مسيطرًا قد أعطاه الشكل الذي مرَّ عبر آلة منِ المعلومات المنظَّمة (كلام، تواصل، بلاغة، صورة، وسائل إعلام.. إلخ.). يمثِّل جهاز المعلومات هذا بداية اللعبة السياسية والتقنية والاقتصادية، ولكننا نستطيع أن نميّز، وأعتقد بأن علينا أن نميِّز بين «الانطباع» كحقيقة مفترضة بالإجمال وبين التفسير (وهذا واجب فلسفيّ وسياسيّ معاً). أعترف بأنه من المستحيل تقريبًا أن نفصل عناصر الحقيقة «الخام» عن النسق الذي يُنتج «المعلومة». ولكن، يجب الذهاب بعيدًا في التحليل قدر الإمكان؛ إذ لا يكفي، من أجل إنتاج حدث جلل، وقد كان هذا صحيحًا دائمًا للأسف، إماتة ما يقرب من أربعة آلاف شخص، بخاصة من «المدنيين» في بضع لحظات، باستخدام تكنولوجيا تُدعى متقدِّمة. يمكن لنا أن نقدِّم الكثير من الأمثلة، من الحرب العالمية (وقد أوضحتِ جيدًا أن هذا الحدث قد ظهر بوصفه أكثر أهمية لأولئك الذين «لم يعيشوا حربًا عالمية»). كما يُمكن أن نُقدِّم أمثلة أيضًا ممّا بعد الحرب العالمية عن عمليات قتل جماعي فورية مشابهة، لم تسجَّل، ولم نقم بتفسيرها والإحساس بها وتقديمها بوصفها أحداثًا جليلة. عمليات لم تعطِ ـ ليس للجميع على أي حال ـ «انطباعًا» بكونها تشكِّل كوارث لا يمكن نسيانها.

تمامًا مثلما يجب التساؤل: لماذا؟، يجب كذلك التمييز بين «انطباعين»: فمن جهة أولى، هناك الشفقة على الضحايا والسخط على المجزرة؛ إذ يجب أن يكون هذا الحزن وتلك الإدانة غير محدودين وغير مشروطين ومبدئيين؛ إنهما يجيبان، فيما وراء جميع المظاهر الخدَّاعة والافتراضات الممكنة، عن «حدثٍ»

لا يمكـن تجاهله؛ إنهما يجيبان عنه بما يمكن لنا أن ندعوه القلب، فهما يذهبان إلى قلب الحدث. ومن جهة أخرى، هناك الانطباع المفسَّر والتفسيريّ والمعلَن، والتقويم المشروط الذي يجعلنا نعتقد بأن هذا حدث جلل. نجد هنا أحد الأبعاد الأساسية للتقويم، للتأريخ بل ولتفاقم الإلزام الذي تحدثنا عنه في الإيمان وظاهرة الثقة والتفويض. وإذ أميِّز بين الانطباع والإيمان، أبدو كأنني فضّلت دائمًا كلام النزعة التجريبية الإنكليزية، التي يمكن أن نخطئ لو استهنّا بها هنا. تبقى الأسئلة الفلسفية مفتوحةً إذا، اللهم إلا إذا انفتحت من جديد، بطريقة غير مسبوقة لتتساءل: ما هو الانطباع؟ ما هو الاعتقاد؟ وبوجه خاص: ما هو الحدث الجدير بهذا الاسم؟ وما هو الحدث «الجلل»، أي ذلك الذي يكون، أكثر من أي وقت مضى، أكبر من «الحدث»، وأكثر من «سرد الوقائع»، الحدث الذي يمكن أن يشهد، بطريقة نموذجية أو مبالغ فيها، على جوهر الحدث ذاته، بل على حدث يتجاوز الجوهر؟ إذ هل يمكن أن يصبح الحدث الذي لا يزال يلتزم بجوهر وبقانون أو بحقيقة، بل بمفهوم عن الحدث، حدثًا جللًا؟ على الحدث الجلل أن يكون اقتحاميًا وغير متوقَّع، ليبعثر وصولًا إلى أفق المفهوم أو الجوهر الذي نعتقد، انطلاقًا منه، بأننا تعرَّفنا إلى الحدث بوصفه هكذا. لهذا تظل الأسئلة «الفلسفية» مفتوحة وربما في ما وراء الفلسفة نفسها، ما إن يتعلّق الأمر بالتفكير في الحدث.

بورادوري: هل تقصد الحدث بالمعنى الهيدغري؟

دريدا: بلا شك، ولكن بالمقاييس التي لا تظل فكرة الـ Ereignis[*] (الحدث) عند هيدغر متَّجهة نحو مُلكية (eigen) (الخاص) فحسب، ولكن أيضًا نحو شكل معيَّن مِن نزع المُلكية (expropriation) التي يسمّيها هيدغر نفسه Enteignis. يبدو لي أن محنة الحدث، أو ما هو في صميم المحنة، أو ما ينفتح على التجربة ويقاومها، في آنٍ معًا، هو شكل مِن عدم القدرة على فهم ما يحدث. الحدث هو ما يأتي، وبمجيئه يقوم بمفاجأتي، بمفاجأة الفَهم وتعليقه: فالحدث هو أولًا ما لا أفهمه

(*) يستخدم دريدا هنا لفظ الحدث بالألمانية، وتلتزم الترجمة الإنكليزية لحوار دريدا بالمصطلح الألماني *Ereignis*، فهذا المُصطلح الهيدغري له دلالة خاصة، لا تتوقف عند المعنى الشائع لهذه الكلمة، كما أن للكلمة الألمانية دلالات لا تحتويها المفردتان الإنكليزية والفرنسية، كما يذكر بعض شرّاح هيدغر ومترجميه.

أولًا. وبشكلٍ أفضل أقول: الحدث أولًا ما لا أفهمه. إنه يتألف ممّا لا أفهمه: وما لا أفهمه هو أنني لا أفهم أولًا حقيقة عدم فهمي. هذه هي الحدود الداخلية والخارجية، في آن، التي سأحاول تأكيدها هنا: على الرغمِ من أن تجربة الحدث، الطريقة التي يؤثِّر فينا وفقًا لها، تستدعي منّا حركة تملُّك (أي: فهمٍ واعتراف ومطابقة ووصف وتحديد ومعرفة وتسمية وتأويل، انطلاقًا من أفق التوقُّع.. إلخ.). على الرغم من أن حركة التملُّك هذه غير قابلة للاختزال، ولا يمكن تفاديها، فإنه لا يوجد حدث جدير بهذا الاسم، إلا حيث يسقط (échoue) هذا التملُّك فوق حدٍّ ما. فوق حدٍّ بلا جبهة وبلا مواجهة، حدّ لا يصطدم به عدم الفهم مجابهةً؛ إذ ليس له جبهة صلبة: إنه يفر، يظلّ مراوغًا، مفتوحًا، ملتبسًا، غير قابل للتحديد. من هنا يكون عدم القدرة على التملُّك، عدم التوقُّع، المفاجأة المطلَقة، عدم الفهم، خطر سوء الفهم، جِدَّة عدم التوقُّع، الفرادة الخالصة، وغياب الأفق.

لو قبلنا بهذا التعريف الصغير، ولكن المزدوج والتناقضي للحدث، فهل نستطيع أن نؤكِّد أن «١١ أيلول/ سبتمبر» كوَّن «حدثًا» غير مسبوق؟ حدثًا غير متوقَّع؟ حدثًا فريدًا من كل الجوانب؟

ليس هناك أدنى شك في أن التنبؤ بهجوم من ندعوهم «الإرهابيين» على الأرض الأميركية لاستهداف صرح ومؤسسة حسَّاسَين وظاهرَين، على نحو استعراضي، ورمزيَّين، إلى أعلى درجة، لم يكن أمرًا مستحيلًا (سيكون علينا أن نعود لاحقًا إلى كلمة «الإرهابيين» التي تواجه تهمة سياسية ثقيلة كثيرًا ومبهمة جدًّا). حتى لو لم نتكلَّم على الاعتداء على أوكلاهوما[*] (إذ يمكن لأحدهم أن يقول إن المهاجِم جاء من الولايات المتحدة الأميركية، ولكن هذا ما حصل أيضًا في هجمات «١١ أيلول/ سبتمبر»)، إلا أن اعتداء بالقنابل كان قد وقع على البرجين التوأمين قبل بضعة أعوام؛ يظل الصدى الناتج من هذا الاعتداء واحدًا من أحداث الساعة؛ لأن الفاعلين المفترَضين لهذا العمل «الإرهابي» لا يزالون يحاكَمون قيد الاعتقال[٦]. من دون الحديث حتّى عن

(*) في ١٩/ ٤/ ١٩٩٥ تعرضت ولاية أوكلاهوما الأميركية لهجوم إرهابي محلي، استهدف مبنى الحكومة الفدرالية للولايات المُتحدة (Alfred P. Murrah Fedral Building) الذي يقع جنوب تلك المدينة. أسفر ذلك الهجوم الإرهابي عن مقتل ١٦٨ شخصًا، وخلّف أكثر من ٨٠٠ جريح، وقد بقي أكثر الاعتداءات الإرهابية دموية في الولايات المُتحدة إلى أن حدثت هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

(٦) لقد أخذ بعض المهندسين المعماريين بالاعتبار الإمكانية (المنذِرة، المصيرية، والشبحية، =

الكثير من الاعتداءات المشابهة التي وقعت على «المصالح» الأميركية خارج الأراضي القومية الأميركية، ومن دون الحديث أيضًا عن وكالة الاستخبارات المركزية (CIA) ومكتب التحقيقات الفدرالي (FBI) اللذين فضحت هذه الاعتداءات فشلهما: فقد كان هذان الهوائيان (Antennes) منصوبين من أجل تفادي المفاجأة. (وبما أنني قد قلت لتوي «الأراضي القومية الأميركية» أو «المصالح» الأميركية، فاسمحي لي، إذًا، أن أقول بشكل عابر، إن «١١ أيلول /

= المنقوشة على صخرة اللاوعي) لعدوان «إرهابي» على البرجين التوأمين، وذلك قبل عدّة أعوام من ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. في مقال مميَّز (غير منشور) بعنوان: «المبنى الهدف: المقصد والمشهد قبل وبعد ١١ سبتمبر»، يتحدّث تيري سميث عن «مبنى الصدمة»، ويستشهد بتعليق جوزيف ب. يوهاس على ياماساكي [مهندس معماري أميركي قام بتصميم برجي التجارة العالمية] انظر: Muriel Emanuel, ed., *Contemporary Architects*, Advisers François Chaslin [et al.], Contemporary Arts Series, 3rd ed. (New York: St. James Press, 1994).

يعود إلى عام ١٩٩٤: «لقد كان برجا التجارة العالمية بوابتنا العاجية إلى المدينة البيضاء، إذ كانا متلألئين دومًا، على الأقل عندما يبدوان من بعيد، أما الآن فإن حظّهما التعِس يُسيء إلى سمعتهما بالكامل، ويجعل منهما هدفًا للإرهاب الشرق الأوسطي. ثم يقول بعد ذلك: «لا شك في أن أي «استقرار» يتأسس على إلغاء الأنظمة المفتوحة، يصبح عنصرًا في مأساة، عليها أن تفضي إلى كارثة، وفقًا لتعبيرها الخاص. وبالمعنى المجازي، فإن الحضور الشبحيّ المزدوج والتوأمي لبرجي التجارة العالمية يمثّل جدثًا ستظهر الأشباح منه يوم الكارثة، ليس كميت يُبعث إلى الحياة، بل بالأحرى كشاهدة قبر تتنبأ بظهور المسوخ والخارجين من القبور Golemsand Zombies [...]». [أذكّر بأن هذا النص كُتب ونُشِر عام ١٩٩٤]. حتى من دون أن نتناول المشكلات المعمارية (التنظيمية، والتقنية، والسياسية، والجمالية) التي يطرحها برجا التجارة العالمية، فإن علينا أن نعترف على الأقل بأن الشعور، بل العاطفة والحب اللذين يوحي بهما (فعلى سبيل المثال ظل ذلك الطيف المزدوج للبرجين يقتحم ذاكرتي الخاصة منذ أكثر من عشرة أعوام) لا يستطيع إبعاد الإحساس، غير الواعي على الأقل، بالهشاشة المرعبة وإمكانية تعرُّض هذين الكيانين الهائلين العموديين لعدوان حاقد أو مُحب. كيف يمكن للمرء أن «يرى» هذين البرجين من دون «رؤيتهما» كجرح مفتوح على نحوٍ مسبق أو التنبؤ بذلك؟ أو من دون أن يتخيّل، برعب غامض، انهيارهما؟ إن المقصود من هذا إلغاء حضورهما السامي من أرشيف فيلم الذاكرة، لفيلم صار غير قابل للنسيان، أكثر من أي وقت مضى، للذاكرة المنمذجة والبائسة لعولمة العالم.

إضافة إلى كثير من التحليلات الضرورية الأخرى، ألا يجب كذلك محاولة إعادة تمثُّل التخيلات ـ الواعية وغير الواعية ـ لانبعاج البرجين وانهيارهما المزدوج، لأولئك الذين قرَّروا، ثم نفَّذوا، في رأسهم وفي طائراتهم وصولًا إلى انتحارهم؟ هذه التخيلات الذكورية المتقادِمة والولّادية أبدًا والصبيانية بشكل رهيب قد تغذّت، زيادةً على ذلك، على ثقافة كاملة للتقنية السينمائية (Techno-cinématographique) لا على نمط سينما الخيال العلمي فحسب. إن ما هو غير كافٍ بالتأكيد، بل على العكس تمامًا، هو أن يُعد عدوان ١١ أيلول/ سبتمبر «تُحفة فنية» (œuvre d'art) كما أعلن ستوكهاوزن بذوق رديء جدًّا، باحثًا، بإثارته الرخيصة، عن قسطٍ بائس من الأصالة ـ جاك دريدا.

سبتمبر» يذكِّر على الأقل، أكثر ممّا يُظهِر، أننا، ولألف سبب، قد نواجه مشكلة في تعيين الحدود الدقيقة لهذه «الأشياء» أي: «الأراضي الوطنية» و«المصالح الأميركية». فأين تتوقف حدودهم اليوم؟ من هو المخوَّل للإجابة عن هذا السؤال؟ هل هم المواطنون الأميركيون فحسب؟ حلفاؤهم فحسب؟ قد يكون هنا قاع المشكلة وأحد الأسباب التي تفسِّر الصعوبة في معرفة ما إذا كان هنالك معنى دقيق ندرك من خلاله أين ومتى يكون «الحدث»).

مهما يكن، لنقبل، على أي حال، ولنتصرَّف ببطء وبصبر، ولنتحدَّث عن هذا الموضوع، كما لو كان «حدثًا». في النهاية، فإنه في كل مرَّة يحدث شيء ما، حتى في التجارب اليومية التافهة، يكون هناك جزء من الحدث ومن عدم التوقّع الفريد: كل لحظة تشير إلى حدث، وكل ما هو «آخَر» أيضًا، كل ولادة، وكل موت، حتى الأكثر عذوبة والأكثر «طبيعية». هل سنقول من أجل هذا إن ١١ أيلول/سبتمبر كان «حدثًا جللًا» (Major *Event*)؟ على الرغم من أن كلمة «جلل» تشير إلى العُلُو والحجم، فإن التقويم سوف لن يكون هنا كميًّا محضًا، سواء تعلّق الأمر بأبعاد البرجين، أو بالمنطقة المهاجَمة، أو بعدد الضحايا. أنتِ تعرفين جيدًا أنه لا يتم إحصاء الموتى، بالطريقة نفسها، في جميع أرجاء العالَم. إن من واجبنا أن نذكِّر بهذا من دون أن يُنقص ذلك من حزننا على ضحايا البرجين التوأمين، أو من هلعنا وغضبنا أمام هذه الجريمة. إن من واجبنا أن نذكِّر بأن الضجة الدائرة حول عمليات القتل هذه لم تكن قط طبيعية وعفوية، فهذا يعتمد على آليات معقّدة (تاريخية، سياسية، إعلامية.. إلخ)، أكان هذا يعني جوابًا أم ردة فعل نفسيّة، سياسية، بوليسية أو عسكري، فإن علينا أن نعترف بالحقيقة التي هي طبيعة كيفيّة وكميّة في آن؛ إذ لا يقوم إعلام أوروبا والولايات المُتحدة الأميركية ورأيهم الشعبي، بإثارة ضجة، بمثل تلك الكثافة، عن مجازر ـ أمباشرة كانت أم غير مباشرة ـ تضاهي، بل تفوق عدديًا، المجازر التي تقع خارج النطاقين الأوروبي والأميركي (كمبوديا، رواندا، فلسطين، العراق.. الخ). ليس السلاح المستخدم هو ما يبدو جديدًا وجللًا في ١١ أيلول/سبتمبر: طائرات تدمِّر مباني مكتظة بالمدنيين؛ إذ ليس هناك من حاجة أبدًا إلى أن نعود بالذاكرة، واحسرتاه، إلى ضرب هيروشيما وناغازاكي بالقنابل في الحرب العالمية الثانية، لكي نجد الكثير من الأمثلة على ذلك. إن أقل ما نستطيع أن نقوله عن هذه الاعتداءات هو أن أبعادها، سواء من الناحية

الكميـة أو من نواح أُخرى، لـم تكن أقل من اعتداءات «١١ أيلول / سـبتمبر»، وأن الولايـات المتحـدة الأميركية لـم تقف، ولنقل ذلك بأسـلوب التورية par litote)، في جانب الضحايا دائمًا.

يجب، إذًا، أن نبحث عن تفاسير أُخرى، تفاسـير كيفيّـة ذات دلالة. فقبل كـل شـيء، أكنا حلفاء الولايـات المتحـدة الأميركية أم لا، وسـواء قبلنا أو لم نقبل بما هو الأكثر اسـتمرارًا، الأكثر دوامًا في السياسـة الأميركية، والمتواصل مِن إدارة إلى أُخرى، فإننا لن نجد أحدًا ليعترض، كما أظن، على تلك الحقيقة المتماسكة، التي تحدِّد أفق «العالَم»، منذ ما ندعوه **نهاية الحرب الباردة** (ينبغي، بـلا انقطـاع، أن نعيد تأويل ذلك الشـيء المدعـو «نهاية الحرب البـاردة»، من وجهـات النظر الأكثر جدّية، وسـأقوم بذلك بعد قليل، ولكن اسـمحي لي في هذه اللحظة أن أذكِّر فحسـب بأن «١١ أيلول / سـبتمبر» لا يـزال هو أيضًا، في كثيـر مـن النواحـي، نتيجـة بعيـدة من نتائـج الحـرب البـاردة نفسـها، أي قبل «نهايتهـا»، فـي ذلـك الزمن الـذي كانت فيـه الولايـات المتحدة تسـانِد أعداء الاتحـاد السـوفياتي، بتسـليحهم وتكوينهم في أفغانسـتان وغيرها، على سـبيل المثـال، والذين سـينقلبون لاحقًا ليصبحوا أعداء أميركـا). ما هي هذه الحقيقة المتماسكة؟

منـذ «نهايـة الحرب الباردة» أخذ ما نسـتطيع دعوته النظـام العالمي يعتمد اعتمادًا كبيرًا، في استقراره النسبي والطارئ، على الصلابة والفعالية الأميركتين، وعلـى الثقة بقدرتها علـى جميع المسـتويات: الاقتصادية والتقنية والعسـكرية والإعلاميـة، بل حتى على مستوى المنطـق الخطابي، ونظـام البديهيات الذي يدعـم عالميًـا البلاغـة التشـريعية أو الدبلوماسـية، وإذًا القانـون الدولـي الذي تنتهكـه الولايـات المتحدة أيضًا مـن دون توقف، في الوقت الـذي تجعل من نفسـها المدافعـة عنه. مـن حينها صار إضعاف هـذه القوّة العظمـى، التي تقوم علـى الأقل بـ«دور» حارس النظـام العالمي، يعني المخاطـرة بإضعاف العالـم أجمـع، بما فـي ذلك أعداء الولايـات المتحدة المعلَنون. مَن هـو المهدَّد إذًا؟ ليـس المهدَّد هـو ذلك العـدد الكبير مـن القوى والسـلطات و«الأشـياء» التي تعتمـد، حتـى لدى منافسـي الولايـات المتحدة الذيـن هم الأكثـر حزمًا، على النظام الذي تضمنه هذه القوَّة العظمى نوعًا ما، فحسب، بل أيضًا ـ وعلى نحو

أكثر تجذُّرًا كذلك (أودُّ أن أؤكِّد هذه النقطة) ـ نظام التأويل، البديهية، المنطق، البلاغة، المفاهيم والتقويمات التي يُفترض أنها تسمح بفهم وشرح شيء ما مثل «١١ أيلول / سبتمبر» بدقَّة. أنا أتحدَّث هنا عن كامل الخطاب الذي يجد نفسه وقد صارمعتمَدًا ـ بطريقة مرجَّحة، صلبة، ومتناغمة ـ في الفضاء العام العالمي. إذًا، إن ما شرعنه النسق المسيطر (أي المجموع المكوَّن من قِبَل الرأي الشعبي، والإعلام، وبلاغة السياسيين والسلطة المفترضة لكل أولئك الذين يتكلمون أو المخولين أن يتكلّموا في الفضاء العام، بحسب جملة من الآليات المتعدِّدة)، هي المعايير المسجَّلة في جميع العبارات المعقولة ظاهريًا، والتي يمكن صوغها بالترافق مع معجم مفردات العنف والعدوان والجريمة والحرب والإرهاب، مع الاختلاف المفترض بين الحرب والإرهاب، وبين الإرهاب القومي والدولي، أو بين إرهاب الدولة وإرهاب اللادولة، وكذلك مع احترام الأرض القومية.. إلخ. هل كان الذي أُصيب وجُرح وصُدم من خلال هذا الاصطدام (Crash) المزدوج هو هذا أو ذاك «ما» أو «مَن»، أبنية، أم بُنى تنظيمية واستراتيجية، أم رموزًا للقدرة السياسية والعسكرية والرأسمالية، أم عددًا كبيرًا من الأشخاص من جميع الأصول الحيّة الذين يعيشون فوق أرض قومية لم تتعرض لهجوم منذ وقت طويل؟ لا لم يكن هذا فحسب، بل ربما يكون من أُصيب وجُرح وصُدم، من خلال كل هذا، هو، وعلى الخصوص، الجهاز المفاهيمي والدلالي والهيرمونيوطيقي، إذا أحببتِ، والذي كان يمكن أن يسمح برؤية مجيء «١١ أيلول / سبتمبر»، وبفهمه وتفسيره ووصفه والحديث عنه، وبتسميته؛ هكذا كان يمكن إبطال مفعول الصدمة وإضعافها في «الحِدَاد» (Travail de deuil). قد يبدو حديثي بهذا الشكل مجرَّدًا وواثقًا أكثر ممّا يجب، كأنه مجرَّد نشاط مفاهيميٍّ أو خطابيٍّ، أو محض مسألة معرفية، أو كما لو كنتُ، في الواقع، قد اكتفيتُ بالقول: إن ما هو مهول في: ١١ أيلول / سبتمبر، ما بقي «لا نهائيًّا» في هذا الجرح هو أننا لا نعرف ما هو، كما أننا لا نعرف وصفه ولا تحديده، ولا حتى تسميته. وهذا هو ما أقوله فعلًا. ولكي أبرهن أن ما أقوله يمكن أن يكون أي شيء عدا كونه تجريديًا ومثاليًا، يجب عليّ إذًا، أن أقول المزيد، وبطريقة أكثر عينية بالتحديد، عن أفق اللامعرفة هذا، عن لا أفق المعرفة (أي عدم القدرة على الفهم، على المعرفة، على التعرُّف، على التحديد، على التسمية، على الوصف، على رؤية ما هو مقبل).

سوف أقوم بذلك، إذًا، من خلال التوقف عند ثلاث لحظات أُشير في مرتين منها إلى ما دعوناه «الحرب الباردة»، أو «نهاية الحرب الباردة» أو «توازن الرعب». هذه اللحظات الثلاث، هذه السلاسل الثلاث من المحاججات، تستدعي جميعها منطقًا واحدًا. أي منطق؟ حسنًا، ذاك الذي اقترحتُ التعرُّف إليه في مكان آخر، بتوسيعه بلا حدود، تحت شكل قانون غير قابل للتطبيق: ذلك القانون الذي يُنظِّم سيرورة المناعة الذاتية كلها[٧]. نحن نعلم أن سيرورة المناعة الذاتية هي ذلك السلوك الغريب للكائن الحيّ، الذي يعمل بـ«نفسه» على تدمير أجهزة حمايته الخاصة، بطريقة شبه انتحارية، ويحصِّن نفسه مِن مناعته «الخاصة».

---

(٧) على سبيل المثال في: Jacques Derrida, «Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone,» Trans. Samuel Weber, in: Jacques Derrida and Gianni Vattimo, eds., *Religion*, Cultural Memory in the Present (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998).

[المصدر الفرنسي: Jacques Derrida, *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon: Entretien avec Michel Wievlorka*, Points: Essais; 447 (Paris: Éd. du Seuil, 2000). (المترجم)].

بتحليلي لـ«ذلك المنطق المرعب والمحتوم للمناعة الذاتية، للسلامة، الذي سيرافق العلم والدِّين دائمًا»، اقترحتُ آنذاك أن نسحب على الحياة بالعموم صيغة من المناعة الذاتية، كان فيها المعنى أو الأصل مقتصرين للوهلة الأولى على الحياة المدعوة الطبيعية أو المحضة والبسيطة، أو على ما نعتقد أننا نستطيع تمييزه بوصفه محض «حيوانيّ»، «بيولوجيّ»، «وراثيّ»: «بَسَطَ مصطلح المناعة نفوذه في ميدان البيولوجيا بالأخص؛ إذ يصون رد الفعل المناعي سلامة الجسم النظيف بإنتاجه أجسامًا مضادّة تقاوم الأجسام الغريبة. أمّا في ما يتعلّق بسيرورة التمنيع الذاتي (auto-immunisation) التي تهمّنا هنا بوجه خاص جدًّا، فنحن نعلم باختصار أنها تقوم بتدمير الدفاعات المناعية الخاصة بالعضو الحي، وذلك بتحصينه ضد أجهزة حمايته الذاتية. وكما تنتشر ظاهرة مضادات الأجسام تلك في منطقة متوسِّعة للمرض، وكما نلجأ أكثر فأكثر إلى الفضائل الإيجابية لمثبطات المناعة (immuno-dépresseurs) الساعية إلى تقييد آليات الرفض وإلى تسهيل تقبّل (tolérance) زراعة بعض الأعضاء، فإننا سنسمح لأنفسنا بتوسيع ذلك والحديث عن شكل من المنطق العام للتمنيع الذاتي الذي يبدو لنا ضروريًا اليوم للتفكير في العلاقات بين الإيمان والمعرفة، وبين الدِّين والعِلم، وكذلك عن ازدواجية المصادر بوجه عام».

Derrida, «Faith and Knowledge,» p. 73, note 27.

لقد شدَّدتُ أعلاه على كلمة «المرعب» لأُلمِّح على الأقل إلى نظرية تقول: بما أننا نتحدَّث هنا عن الإرهاب، إذًا عن الرعب، فإن أكثر المصادر تماسكًا للرعب المطلق الذي يجد نفسه الأكثر عزلةً أمام التهديد الأسوأ، ربما يكون ذلك الرعب الذي يصدر من «الداخل»، عن تلك المنطقة حيث يسكن «الخارج» الأسوأ معي أو «عندي». إن هشاشتي هي بالتعريف وبالبنية وبالحالة بلا حدود إذًا. من هنا يكون الرعب. الرعب هو، في جزءٍ منه على الأقل، دائمًا داخليّ، إنه يصبح «داخليًا» دائمًا. وللإرهاب دومًا شيء ما «أهلي» (domestique) وإلا فإنه وطنيّ. إن «الإرهاب» الأسوأ، الأكثر فعالية، حتى عندما يبدو خارجيًا و«وطنيًا»، هو ذاك الذي يؤسِّس أو يستدعي تهديدًا داخليًا، ويكون العدو فيه مقيمًا دائمًا أيضًا داخل النظام الذي يغتصبه ويرعبه ـ جاك دريدا.

أولًا: اللحظة الأولى، المناعة الذاتيّة الأولى. المُنعَكَس والانعكاس. الحرب الباردة في الرأس

في ما يتجاوز الولايات المتحدة نفسها، يشعر العالَم أيضًا، على نحوٍ غامض، أنه تعرَّض لانتهاك، لا يظهر بوصفه انتهاكًا، لم يعرف له التاريخ مثيلًا من قبل فحسب (هو الانتهاك الأول للأراضي القومية الأميركية منذ ما يقارب قرنين من الزمان، وهو فعليًا، على أي حال، أول انتهاك في الصورة الخيالية التي سادت دائمًا)، بل هو انتهاك من نمط جديد. أي نمط؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال، لنتذكَّرْ مرّة أخرى البديهة القائلة: إن هذا الاعتداء ينتهك أراضي ذلك البلد، الذي يؤدي دورًا سياديًا مفترضًا بين الدول ذات السيادة، حتى في عيون أعدائه، وبخاصة منذ ما يُدعى «نهاية الحرب الباردة». إذًا، إن دور الضامن أو الوصي على النظام العالمي، هو الدور الذي يُفترَض ـ من حيث المبدأ وفي النتيجة ـ أن يصون الثقة بالعموم، الثقة بمعنى المعاملات المالية، والثقة الممنوحة للكلام، للقوانين، للتحولات السياسية أو الدبلوماسية. تستأثر الولايات المتحدة بتلك الثقة التي يشعر العالَم كله بالحاجة إليها، حتى أولئك الذين يسعون إلى تقويضها، وتُجهر بذلك، هذه الثقة لم تأتِ مِن غنى الولايات المتحدة، وقوتها التقنية ـ العلمية والعسكرية فحسب، بل مِن ممارستها دور الحَكَم في جميع الصراعات، ومن حضورها الطاغي في مجلس الأمن، وفي الكثير من المؤسسات الدولية أيضًا. حتى عندما لا تَحترم ـ من دون أن تُعاقَب على ذلك ـ لا روح ولا نص ولا قرارات هذه المؤسسات، فإن الولايات المتحدة تظل قادرة على أن تخوِّل تقديمًا ذاتيًا لنفسها أمام العالَم: فهي تمثِّل الوحدة النهائية المفترضة للقوّة وللقانون، للقوّة الأعظم ولخطاب القانون.

ولكن، هذا أول عَرض للمناعة الذاتية الانتحارية؛ إذ لا يتوقف الأمر على أن الأرض، أي الصيغة الحرفية لأساس أو لتأسيس «قوّة القانون»(*)،

(*) يشير دريدا هنا إلى كتابه الصادر عام ١٩٩٤ الذي يحمل العنوان قوّة القانون (*Force de Loi*)، تناول فيه العلاقة بين القانون والعدالة والقوّة والسلطة والعنف، من خلال مناقشة أفكار مجموعة من الفلاسفة والمفكِّرين مثل باسكال وفالتر بنيامين. انتهى دريدا في كتابه ذاك إلى أن العدل يتعالى على القانون دائمًا، كما أن العدالة تظل أكثر من المؤسسات القانونية التي تمثلها من دون أن تستنفدها.

هـي المعرَّضة للاعتداء، ولكن هذا الاعتداء نفسـه الذي كانت هذه الأرض هدفًا له (الهدف المعرَّض، تمامًا، للعنف، ولكن المكشـوف أيضًا، «بشـكلٍ متكـرر» (en boucle)[٨]، لكاميراتـه الخاصة وضمن مصالحـه الخاصة) يبدو كمـا لـو كان يصدر من الداخل، مـن قوى تبدو بلا قوَّة خاصـة بها، ولكنها تجـد طريقـة ما ـ بوسـاطة الحيلة وبانتشـار معرفـة التكنولوجيـا المتقدِّمة ـ للاسـتحواذ علـى سـلاح أميركي، فـي مدينـة أميركيـة، وعلـى أرض مطار أميركـي[*]. يدمـج هـؤلاء المختطِفـون، إذا صـح القـول ـ وهـم مهاجرون مكوَّنون ومُعدّون لفعلتهم، في الولايات المتحدة، على يد الولايات المتحدة ـ عمليتـان انتحاريتـان فـي واحـدة: الأولـى انتحارهـم هُـم (إن بقاءنـا في المسـتقبل عـزَّلًا دائمًا أمام اعتـداء إرهابي، ذاتي المناعة، هو الشـيء الأكثر إرهابًا)، والثانية هي انتحار أولئك الذين اسـتقبلوهم وسـلّحوهم ودرَّبوهم. علينـا ألا ننسـى أن الولايـات المتحـدة هيّـأت الأرض قبـلًا ودعَّمتْ قوى «الخصـم»: بتشـكيلها أفـرادًا يمثِّل «بن لادن» فيهـم أنموذجًا بـارزًا، وذلك

---

(٨) [en boucle وهو تعبير فرنسي يُقصد به إعادة الشيء مرارًا وتكرارًا. وكلمة boucle في الفرنسية تعني القِرط الذي يوضع في الأذن (المترجم)]. قد يفرض شـكل «القرط» «La Boucle» نفسـه هنا لثلاثة أسباب:

١. الاستمرارية المُنتجة (en boucle) «بشـكل متكرِّر» للصور نفسها المتلفزة «على الهواء مباشرةً»، لمقطع انبعـاج البرجين ثم انهيارهمـا، الذي لا يني الفيلـم يعرضه، ثم يعيد عرضه على شاشـات العالَم أجمع. تؤكد عملية الاسـتعادة الدائمة هذه تلك الواقعة، وتُبطل مفعولها، في آن معًا، ضمن خليط يتعذَّر فصله عن الألـم المرعب، والمرعوب، والمذعور، وعـن اللذة التي لا يمكن التصريـح بها، حيث تزداد عدم قابليتها للتصريح، وهيجانها، وعدم القدرة على كبتها، كلما تسـتمتع عـن بعد بإبطال مفعول الواقع وإيقافه عند حدِّه.

٢. يعني القرط أيضًا الارتداد الدائري والنرجسـي لتلك اللذة المؤلمـة، لتلك الذروة المرغوبة من الآخَر، ومن أن تجد بمشـاهدته ما يبعث على اللـذة، ومرغوبة كذلك من تهدئـة روعها الخاص بتلذذها باستراق النظر (Voyeurisme).

٣. أخيرًا يشـهد القرط المُفرغ على انتحار، يُقرُّ عن نفسـه في الإنكار، ويمقت نفسـه بشـهادته عن نفسـه، ويحتد في وصيته الخاصة، على ما سـيبقى من جانب «المنتحرين بلا شاهد» (مُختطفي الطائرات والجُثث «المُختفية») ـ جاك دريدا.

(*) يؤكِّـد دريدا هنـا أن أداة الجريمة هي أميركية، مثلمـا كانت الضحية أميركيـة أيضًا. فإذا كانت الجريمـة قد وقعتْ علـى الأرض الأميركية فإن السـلاح الذي نُفـذت به الجريمـة (الطائـرات التجارية الأميركية) هو سـلاح أميركي أيضًا، قامت به مجموعة اسـتفادت من التقدم التكنولوجي العالي في تنفيذ عمليتهـا. وبمعنـى آخر فإن السـلاح الأميركي هـو الذي أصـاب أميركا نفسـها وانطلق مـن الداخل عاد وأصاب ذلك الداخل.

بخلقهـا أوضاعًا سياسـية ـ عسـكرية مناسـبة لظهورهـم ولارتدادهم (فعلى سبيل المثال، التحالف مع السعودية والعراق وبلدان أُخرى عربية وإسلامية في أثناء الحرب على الاتحاد السوفياتي أو روسيا في أفغانستان، كما فعلت أيضًـا ضـد إيـران، ويمكننـا، إلـى مـا لا نهايـة، أن نُضاعـف الأمثلـة لهـذه التناقضات الانتحارية).

سيتم ضبَط قـوّة التضاعف الانتحاري هذه مع اقتصاد فائـق للعادة (يتمثّل في أعلـى درجات الأمان والإعداد والكفاءة التقنية والفعالية التدميرية مع الحد الأدنى من الموارد المستدانة). كانت هذه القوة تستهدف، وتريد بلوغ القلب، أو بالأحرى الرأس[*]، وكان ذلك الانتحار المزدوج يريد إصابة موقعين جوهريين رمزيًا وفعليًا في الجسد الأميركي: الموقع الاقتصادي أو «الرأس»، عاصمة رأس المال العالمي (مركـز التجارة العالمي هو النموذج الأصلي لهذا النوع؛ إذ يوجد الآن، تحت هذا الاسـم نفسه، مراكز تجارة عالمية في أماكن عدة مِن العالَم، في الصين على سبيل المثـال) والموقـع الاسـتراتيجي، العسـكري والإداري للعاصمـة الأميركيـة، رأس التمثيل السياسي الأميركي، البنتاغون، غير البعيد من مقر السّلطة، مقر الكونغرس.

بقولي مقر السّلطة (Le Capitole)، أكون قد انتقلتُ عندها إلى المظهر الثاني لـ«الحدث» نفسه، الذي يُمكن جعله حدثًا جللًا. سيعني هذا مجدَّدًا رعبًا ذاتي المناعـة، وسـيعني «الحـرب البـاردة» مـرّة أُخرى، أي مـا ندعوه بتسـرع قليلًا «نهايتها»، كما سـيعني ما يمكن أن يكون أسـوأ من «الحرب الباردة» نظرًا إلى مقر السّلطة.

(*) من المعروف عن دريدا تلاعبه بالكلمات، لا رغبةً في التلاعب الفارغ، وإنما لقناعته بأن اللغة تكشـف لنا علائق وتماثلات وفوارق لم تكن في الحسـبان من قبل. إن ترجمة ما بين قوسين أعلاه هو كالتالي من اليسـار إلى اليميـن: (الرأس، الرأس [البحري]، الـرأس [بالمعنى التقنـي أو الحِرَفي]، رأس المال، العاصمة، مقر السلطة [الأميركية]).

ثانيًا: اللحظة الثانية، المناعة الذاتيَّة الثانية. المُنعَكَس والانعكاس. أسوأ من الحرب الباردة

ما هو الحدث الصدميّ؟ في المقام الأول، إن كل حدث جدير بهذا الاسم، حتى ولو كان حدثًا «سعيدًا»، يحتفظ في ذاته بشيءٍ صادِم. إنه يُحدِث دائمًا جرحًا في الزمن السائد للتاريخ، في التكرار كما في التحرُّر العادي من كل تجربة. الحدث الصدميّ غير موسوم بوصفه حدثًا في الذاكرة فحسب، حتى لو لم تكن واعية بما حدث. بقولي ذلك أبدو كما لو أنني أعارض تلك البديهية التي تربط الحدث إلى الحضور أو إلى الماضي، إلى ما تعيَّن بما قد حدث، مرّة واحدة وإلى الأبد، بما لا يمكن إنكاره، حتى لو لم يقم حافز التكرار القهري(*)، الذي لا يمكن أن ينشأ، إلا بإعادة إنتاج ما كان قد أُنتج سابقًا. أعتقد مع ذلك أن علينا أن نعقِّد هذا المخطّط (حتى لو لم يكن خاطئًا كليًّا)، علينا أن نرتاب بتسلسل الأحداث فيه، بمعنى فكرة ونظام التزمين (temporalisation) الذي يبدو متضمَّنًا. علينا أن نفكِّر بتزمين الصدمة، على نحو مختلف، إذا أردنا أن نفهم بماذا يُشبه «١١ أيلول/ سبتمبر» **الحدث الجلل**. إن الرُّعب يُبقي الجرح مفتوحًا أمام المستقبل (l'avenir) أيضًا، لا أمام الماضي فحسب (من جهة أخرى، حدّدتِ أنتِ بنفسكِ الحدَث في المستقبل من خلال

(*) التكرار القهري (La Compulsion de répétition): وهو أحد مصطلحات التحليل النفسي الذي صاغه فرويد عام ١٩١٤ وطوره عام ١٩٢٠ بقصد وصف حالة التكرار التي تقوم بها الأنا عند تعرضها لصدمة ما. يرتبط التكرار القهري بفكرة الأثر التذكري والتفريغ: فعندما يكون هناك ذكرى غير قابلة للتوظيف من جديد، وحيث ينقص الإشباع، تقوم الذكرى المكبوتة عندها بالتعبير عن نفسها بأفعال متكرِّرة، بحيث إنه كلما كانت المقاومة أكبر حلَّ الفعل المتكرِّر أكثر فأكثر مقام الذكرى المكبوتة. ولا يخفى على القارئ أن تفكيكية دريدا تُدين للتحليل النفسي وإرث فرويد بقدر ما تُدين ربما لفلسفة هيدغر؛ ففكرة دريدا عن الأثر ما كانت لتوجد لولا فكرة فرويد عن اللاوعي؛ إذ إن التفكيكية التي تقرأ الهامش وتكشف المحجوب والمقصي في النص تعود بصورة أساسية إلى فكرة اللاوعي الذي يحكم تصرفات الأنا. وإذا كان فرويد قد ركّز على العمق المجهول والجانب اللاواعي في الشخصية، وعدّه الجانب الأكثر تأثيرًا فيها، فإن دريدا سيحذو حذوه في الذهاب إلى العمق المجهول في النص، الجانب المسكوت عنه، والمهمش والمقصي، الموجود في الهامش، وبين الأسطر، بوصفه أهم جوانب النص، بل الذي يتحكم في كتابته وتوجيهه.

سؤالكِ؛ فقد حدستِ وقلتِ: «التي سوف نشهدها في حياتنا»)؛ ليست تراجيديا الحدث هي ما يحدث حاليًا، أو ما حدَث في الماضي، وإنما الإشارة المنذرة بما يهدِّد بحدوث ما يحدث. إن ما سيأتي هو من يحدِّد عدم القدرة على ضبط الحدث، لا الحاضر أو الماضي؛ أو على الأقل، في حال كان الحاضر أو الماضي، فذلك فحسب لأنهما يحملان معهما الإشارة المرعبة لما يمكن أو لما سيتمكن من أن يحدث، ولما سيكون أسوأ من أي شيءٍقد حدث إطلاقًا.

أوضِح أكثر: إن ذلك يعني جرحًا، إذًا حدثًا، لا تنشأ الزمانية (La Temporalité) فيه لا من الآن الحاضر ولا من الحاضر الماضي، ولكن ممّا سيأتي لِما لا يمكن عرضه؛ سلاحًا يجرح ويترك نُدبة لا واعية إلى الأبد. ولكن هذا السلاح مرعب، لأنه يأتي من المستقبل، من مستقبل يأتي (à venir)، على نحو جذريٍّ، بحيث يقاوم حتى قواعد المستقبل المُقدَّم(*). تخيلي لو أننا قلنا للأميركيين، ومن خلالهم للعالَم أجمع: إن ما حدث (الدمار الاستعراضي للبرجين والموت المسرحي، ولكن غير المرئي لآلاف الأشخاص في عدّة ثوانٍ.. إلخ)، هو شيء خطِر، جريمة مرعبة، ألمٌ ليس له قرار، ولكنه انتهى في نهاية الأمر، ولن يتكرَّر مرَّة أُخرى، وسوف لن يكون هنالك أي شيء بمثل هذه الخطورة أو أكثر خطورة من ذلك. أُخمن أن الحِداد سيكون عندها ممكنًا في زمن قصير نسبيًا. سواء اشتكينا منه أو شعرنا بالفرح، فإن الأشياء سرعان ما ستأخذ المجرى الطبيعي للتاريخ العادي. يمكن لنا عندها أن نتحدث عن عمل الحِداد (Travail de deuil) ذاك، ويمكن أن نقلب الصفحة، كما نفعل غالبًا، بسهولة أكبر أيضًا، عندما يحدث شيء مشابه في أمكنة أُخرى، بعيدًا من أوروبا أو الولايات المتحدة الأميركية. ولكن ليس هذا ما حصل. هناك شكل من أشكال الصدمة يظل بلا حِداد ممكن، وذلك عندما يأتي الشَّر من إمكانية مجيء (à venir) الأسوأ، أو من

(*) المستقبل المقدّم (Futur antérieur): وهو أحد أزمنة الفعل في الفرنسية، يُشار به إلى شيء سيحدث في المستقبل قبل حدوث شيءٍ آخر في الحاضر أو في المستقبل. وهو يشير كذلك إلى شيء سيكتمل في المستقبل بطريقة مؤكَّدَة، أو يكون فرضية حول شيءٍ قد وقع. وهو يشبه في الإنكليزية إلى حدٍ ما زمن المستقبل التّام (future perfect tense). يُشير دريدا هنا بشكل مجازيٍ إلى أن الحدث لا يمكن توقع حدوثه لا قبل ولا بعد أي شيء آخر ولا الحديث عن اكتماله بشكل مؤكّد في المستقبل.

التكرار المقبل (à venir)، ولكن بالأسوأ. هكذا تُنتَج الصدمة بوساطة المستقبل (l'avenir)، بوساطة تهديد الأسوأ المقبل(*) (à venir) أكثر من كونها صدمة اعتداء مضى و«انقضى»[9]. إن ما حدث ـ على الرغم من أننا لا نقوله بكل الوضوح المطلوب، وهو بسبب ذلك، ما يلي: قد يكون أسوأ التهديدات في المستقبل، بل دومًا، هو ذلك التهديد الذي دلّل على نفسه عبر هذه الإشارات، بل قد يكون تهديدًا أسوأ حتى ـ سوف ندقّق في ذلك ـ من التهديد الذي حكم ما يُدعى «الحرب الباردة»، كأن يكون تهديدًا باعتداء كيماوي، بلا شك، أو تهديدًا باعتداء جرثومي (لقد اعتقدنا أننا تلقينا رسالة من ذلك هنا في نيويورك، تذكّري، أن هذا قد حدث في الأمس فحسب، في صبيحة ١١ أيلول/ سبتمبر)(**)، لكن قد يكون على الأخص تهديدًا نوويًا. على الرغم من أنه لم يتم الحديث تقريبًا عن ذلك، فإن مسؤولي الإدارة والكونغرس

(*) يلعب دريدا على الكلمة الفرنسية Avenir التي تعني المستقبل والفعل à venir الذي يدل على ما هو مقبل أو ما سيأتي أو المحتمل والذي يُعبَّر عنه بالإنكليزية بـ To Come. يُميِّز دريدا بين المستقبل بمعنى Le Futur بوصفه مستقبلًا منظورًا ومبرمجًا على نحوٍ مُسبق، من جهةٍ، وبين المستقبل Avenir الذي يقصد به ما يأتي على غير توقّع أو انتظار، أي ذاك القدوم الذي لا يمكن التنبؤ به، أو حضور الشيء من دون أن يكون لدينا القدرة على انتظاره أو حتى ترقبه، من جهةٍ أُخرى. إن هذا المستقبل غير المتوقع وغير المنظور هو، عند دريدا، المستقبل الحقيقي الذي يقع في ما وراء المستقبل، هو مجيء الآخر الذي لا يمكن التنبؤ به.

(٩) يتعلق شر هذه الصدمة بكون الاعتداء لم ينتهِ. هذا كله لم ينتهِ، وهذه هي النتيجة الأولى. من بين جميع الأفكار التي يمكن أن توحي (أو أنها سبق وأوحت) بالعرض المتلفز لما حدث، أود أن أؤكّد هذه الفكرة التي أعتقد بأننا لم نتحدث عنها. إن تكوين أرشيف كامل ومتاح باستمرار ـ يمكن في كل لحظة إعادة إنتاجه بشكل متكرِّر ـ يمنح إحساسًا مهدئًا بأن الأمر «قد انتهى»، فهو قد أُرشِف، ويستطيع كل شخص زيارة الأرشيف. يمنحنا الأرشيف أو مفعول الأرشيف الاطمئنان (لقد صنِّف! لقد سُجِّل!) ثم نفعل كل شيء قصد إكماله وذلك بتضخيم التسجيلات، مؤكدين لأنفسنا بذلك أن الموتى قد ماتوا: إن ذلك سوف لن يتكرر، لأن ذلك قد حدث وتعيّن. إننا ننكر بذلك الأحاسيس المسبقة التي لا يمكن مقاومتها، والتي تستشعر أن الأسوأ لم يأتِ بعدُ! هكذا استطعنا مؤخّرًا أن نضيف إلى الأرشيف البصري التسجيل الذي نجح مذيع راديو سان فرانسيسكو في تقديمه لكل الرسائل الصوتية المتبادلة بين الشرطة ورجال الإطفاء، في أثناء انهيار البرج المزدوج. الشهود الوحيدون الذين نجوا من الأرشفة، كانوا أولئك الضحايا، ليس من الأموات أو من الجثث (كان قد بقي منهم القليل جدًّا)، ولكن من المفقودين. إن المفقودين يقاومون فعل الحِداد، فهم بالتعريف الأكثر عِنادًا، مثلهم مثل ما يمكن أن يأتي (l'avenir) ومثل الأشباح. المفقود من الأرشيف والشبح والروح هو ما يمكن أن يأتي (l'avenir) ـ جاك دريدا.

(**) ربما يُلمِّح دريدا هنا إلى ما أُشيع عن الهجمات الجرثومية، التي دُعيت حينها بالجمرات الخبيثة، مضيفة حلقة من حلقات الرعب إلى المواطن الأميركي الذي لم يكن قد صحا بعدُ من صدمة هجمات أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

أخذوا في الحال الإجراءات الضرورية، من أجل أن تخرج دولة القانون حيّةً من هجوم نووي على واشنطن، وعلى رئيس الدولة والكونغرس (البنتاغون، البيت الأبيض، والكابيتول). كان بعض ممثلي الكونغرس قد كشف، على سبيل المثال، في خلال أحد النقاشات العامة والمتلفزة التي استطعتُ مشاهدتها هنا، أن: رؤوس الدولة (الرئيس، نائب الرئيس، الوزراء، أعضاء الكونغرس) لن يجتمعوا من الآن فصاعدًا في المكان نفسه، وفي الوقت نفسه، مثلما هم معتادون على الاجتماع عندما يكون هناك خطاب حول دولة الوحدة، على سبيل المثال. سيعني هذا أن تاريخ «١١ أيلول/ سبتمبر»، «الحدث الجلل»، سوف لن يمثّل اعتداءً مضى، بل سيمثّل اعتداءً حاضرًا لا يزال فاعلًا. سيكون «مصدومًا»؟ مَن؟ ماذا؟ لا شيء أقل من «العالَم»، بعيدًا وراء الولايات المتحدة أو إمكان أن يكون «العالَم» على أي حال)، ولكنه غير مصدوم في الحاضر، أو منذ أقدم ما تختزنه الذاكرة لِما سيكون حاضرًا ماضيًا. لا، إنه مصدوم منذ المستقبل الذي لا يمكن استحضاره، مصدوم منذ التهديد المفتوح لاعتداء قادر في يوم من الأيام، في ما بعد، على ضرب ربما رأس الدولة/ الأمّة ذات السيادة بامتياز، من يدري؟

لماذا يوقّع هذا التهديد على «نهاية الحرب الباردة»؟ لماذا هو أسوأ من «الحرب الباردة» نفسها؟ بما أن تكوين شبكات إرهابية عربية ـ إسلامية مجهّزة ومدرَّبة قد تم خلال الحرب الباردة، فإن هذا التهديد يمثّل الخاتمة المتبقيّة للحرب الباردة، وللممر الذي يؤدي إلى ما وراءها؛ من جهة أولى: فبسبب انتشار القدرة النووية الذي لم تعد السيطرة عليه ممكنة منذ الآن، صار من الصعب قياس درجات هذه القوّة وأشكالها، مثلما هو من الصعب تحديد مسؤوليات هذا الانتشار النووي، ولكن لنتركْ هذه النقطة معلّقة الآن. من جهة أُخرى، وهنا نلمس ما هو أسوأ من الحرب الباردة، فابتداءً من الآن ليس من الممكن تحقيق توازن للرعب؛ إذ لم يعد هناك ثنائية متناظرة بين دولتين عظميين (الولايات المُتحدة/ الاتحاد السوفياتي) منخرطتين في نظرية اللعبة وقادرتين، كلتيهما، على إلغاء مفعول القدرة النووية للخصم، من خلال تقويم متبادل ومنظَّم للأخطار المتبادلة. من الآن فصاعدًا لن يأتي التهديد النووي، التهديد «الشامل» من دولة، بل من قوى مجهولة، غير مرئية بالمطلق، ولا يمكن حسابها. بما أن نهاية الحرب الباردة و«انتصار» معسكر الولايات المتحدة

سيفرز هـذا التهديد المطلَق، وبمـا أنها تهدِّد ما يُفترض أنـه يدعم نظام العالم، الإمـكان ذاتـه لعالَم ولعولمة (القانون الدولي، الأسـواق العالميـة، لغة كونية.. إلخ)، فإن وجود العالَم والانتشار العالمي نفسه هو من يجد نفسه هكذا مشتركًا فـي لعبـة يفرضها منطـق المناعـة الذاتية المرعب هذا، ولا شـيء أبـدًا أقل من ذلـك. لـم يعد هناك حد لهذا التهديد الذي يبحث فـي آن عن إرهاصاته أو عن مصـادره فـي تاريخ الحـرب الباردة. ولكن، يبـدو أنه، أكثر من الحـرب الباردة خطـرًا وإفزاعًـا وترهيبًـا بكثير. إننا نـرى جيدًا فـي الحقيقة، ومـن خلال آلاف الإشـارات، أن هذا التهديد يتسـارع، ويؤكِّد نهاية الحرب الباردة، متعجلًا إعادة المصالحـة، الظاهرية على الأقل، بين العدوين المذعورين بالقدْر نفسـه. عندما يُطلِـق بوش وجماعته تسـمية «محور الشـر» (The Axis of Evil)، يكون علينا بلا شـك أن نبتسـم، وأن نفضح فـي آن معًا التضمينات الدينيـة، والحيل الصبيانية، والتعميـة الظلامية لهذا الأسـلوب المتقعِّـر. ولكنه يبقى مع ذلك «شـرًا» مطلقًا فعـلًا، يمد ظل تهديده من جميع الجوانب. شـر مطلق، تهديد مطلق، إذ ما يتم تهديـده هنـا عولمة العالَم، والحيـاة على هذه الأرض، وفـي أماكن أُخرى، من دون بقية، ولا شيء أقل من ذلك.

ولكـنْ هنـاك تناقـضٌ آخر، إذ حتى لو كـان هذا الأمر هـو أصل «الرعب» الـذي تلعب عليه النزعات «الإرهابية»، وحتى لو كان هذا الرعب هو الأسـوأ، وحتـى لو كـان يمس اللاوعي الجيوسياسـي لجميـع الأحياء، ويتـرك فيه آثارًا لا تُمحـى، وحتى لو كـان هذا ما نسـتهدفه عندما نتكلَّم، كما فعلـتِ أنتِ قبل قليل، وكما يُفعَل غالبًا عندما يتم الحديث عن «١١ أيلول / سـبتمبر» كـ حدث جلل، إنه الإشارة الأولى (واعية ـ غير واعية) لهذا الرعب المطلق، حسنًا، في الوقت نفسـه، وبسـبب عـدم وضوح هوية العدو، بسـبب الأصل غيـر المحدّد للرعب، بسبب غياب هيئته (الفردية أو المُنتسبة إلى دولة ما)، بسبب حقيقة أننا لا نعـرف مـا هو حدث اللاوعي، ومِن أجل هـذا اللاوعي ـ يجب مع ذلك أن نأخذ هنا باعتبارنا ـ أن الأسوأ يمكن أن يظهر في آنٍ معًا: مائعًا، عابرًا، خفيفًا، مُنكَـرًا، مكبوتًا، بل ومنسـيًا، قابلًا للاسـتبدال كحدث من بيـن أحداث أُخرى، واحـدًا مـن «الأحـداث الجليلـة» ـ إذا كنـتِ تفضليـن ذلـك ـ في سلسـلة من الأحـداث الماضية والمقبلة. على الرغم من كل هـذا الجهد المبذول لتلطيف مفعـول الصدمة أو إلغائه (لإنكارها، لكبتها، لنسـيانها، للحِداد عليها... إلخ)،

فإن تلك المحاولات هي محاولات يائسة، إذ إن الكثير من الحركات الذاتية المناعة تُنتج، وتخلق، وتُغذّي الفظاعة نفسها التي تدّعي قهرها.

إن ما لن يقبل أن يصبح منسيًا أبدًا هو الأثر السلبي نفسه للمناعة الذاتية. فنحن نعلم الآن أن الكبت، بالمعنى التحليلي النفسي وبالمعنى السياسي/ البوليسي، والسياسي/ العسكري، والسياسي/ الاقتصادي، يُنتج، ويعيد إنتاج، ويجدِّد ما يسعى إلى تجريده من السلاح.

ثالثًا: اللحظة الثَّالثة، المناعة الذاتية الثالثة. المُنعَكَس والانعكاس. حلقة الكبت المفرغة

لا نستطيع القول إن الإنسانية هي بلا جهاز دفاع يحميها من تهديد هذا الشّر، ولكن يجب معرفة أن الدفاعات وكل صيغ ما ندعوه، بكلمتين إشكاليتين إحداهما بقدر الأُخرى، الحرب على الإرهاب[١٠] (War on Terrorism) تعمل على إعادة توليد أسباب الشّر التي تدّعي استئصالها، على المدى الطويل أو القصير. أكان ذلك يعني العراق أم أفغانستان أم حتى فِلسطين، فإن «القذائف» سوف لن تكون أبدًا «ذكيّة» بما فيه الكفاية لتقوم بتجنُّب رد فعل الضحايا (عسكريين و/ أو مدنيين، وهو تمييز تقل وثوقيته شيئًا فشيئًا)، شخصيًا أو بالوكالة، وسيكون من السهل عليهم تقديم ذلك على أنه ثارات مشروعة أو مناهضة لهذا الإرهاب. وهكذا إلى ما لا نهاية...

للاستسهال، وعملًا بشروط التحليل، قمتُ بالتمييز بين ثلاثة أشكال من الرعب الذاتي المناعة. ولكن هذه المصادر الثلاثة للرعب هي في الواقع غير قابلة للتمييز، إذ هي تتراكم وتتضافر في ما بينها. وفي النهاية، فإن الأمر هو هو في «الواقع» المدرك، وبخاصة في اللاوعي الذي ليس الأقل واقعية بين الوقائع.

بورادوري: أكان ١١ أيلول/ سبتمبر حدثًا ذا أهمية عظيمة أم لا، فما الدور

(١٠) وردت بالإنكليزية في الحوار.

الـذي توكلـه أنـتَ إلى الفلسـفة؟ هل تسـتطيع الفلسـفة أن تعيننا علـى فهم ما حدث؟

دريدا: لا شـك فـي أن «حدثًا» كهذا يتطلّـب إجابة فلسـفية. والأفضل أن نقول، جوابًا فلسفيًا يعيد مساءلة الافتراضات المفاهيمية المسبقة الأكثر ترسُّخًا في الخطاب الفلسـفي، بأكبر قدرٍ من الجذرية. تكشف المفاهيم، التي كثيرًا ما سـمينا وصفنا بها هذا «الحدث»، عن «سُبات عقائدي»(*)، لا يمكن أن يوقظنا منه سـوى تفكّر فلسفيٍّ جديد، تفكُّر في الفلسفة، بخاصة في الفلسفة السياسية وإرثهـا، فالخطـاب السـائد هـو خطـاب وسـائل الإعـلام، والـكلام الرسـمي المتحذلـق الـذي يعتمـد بسـهولة مبالـغ فيها علـى مفاهيـم مثل «الحـرب» أو «الإرهاب» (القومي أو الدولي).

إن قراءة نقدية لكارل شميت، على سبيل المثال، قد تكون مفيدة كثيرًا هنا: فمن جهة، لكي نأخذ في الاعتبار ـ بأقصى ما نسـتطيع ـ التمييز الذي أقامه بين الحرب الكلاسـيكية (مواجهة مباشـرة ومعلنة بين دولتين عدوتين، وفقًا للتقليد الطويـل للقانون الأوروبي)، و«الحرب الأهليـة» و«حرب العصابات» (التي مع أنها لا تزال تبدو جديدة المظهر، اسـتطاع شميت أن يتعرَّف إلى بداياتها الباكرة التي تعود إلى مطلع القرن التاسـع عشـر). ولكن، علينا من جهة أخرى، كذلك أن نعتـرف، علـى النقيض مِن شـميت، أن العنف الذي يعصـف الآن، لا ينتمي إلـى الحـرب (يظـل تعبير «الحرب علـى الإرهاب» مـن أكثر التعابيـر غموضًا، ويجب تحليل الغموض والمصالح التي يخدمها هذا الشطط البلاغي). يتحدث بـوش عن «الحـرب»، ولكنه غير قـادر أبدًا علـى تحديد العدو الـذي يعلن أنه أعلـن الحـرب عليه، حتى إنه لـم يتوقف قط عن تكرار أن أفغانسـتان وسـكانها المدنيين وجيوشها ليسوا هم أعداء أميركا. وفي حين يتم افتراض أن «بن لادن» هـو المقـرِّر المطلق هنـا، إلا أن الكل يعلـم أن هـذا الرجل ليـس أفغانيًا، وأنه مطرود من بلده (بل من كل «البلدان» ومن كل الدول من دون أي استثناء تقريبًا أيضًـا)، وأنه مدين بتكوينه إلى الولايـات المتحدة، بخاصة أنه لم يكن الوحيد، كمـا أن الدول التي تسـاعده بصورة غير مباشـرة، لا تفعل ذلـك بوصفها دولًا،

(*) يسـتدعي دريدا هنا عبارة كانط الشـهيرة حول فضـل ديفيد هيوم عليه، حيـث يقول كانط: إن قراءة هيوم أيقظته من سباته العقائدي.

ولا تساعده أي دولة علنًا كذلك. أما الدول التي «تؤوي» الشبكات «الإرهابية»، فإنـه من الصعب تحديدهـا بوصفها كذلك، فالولايات المتحـدة وأوروبا، لندن وبرلين هي أيضًا ملاذ، وأماكن لتكوين جميع «إرهابيي» العالَم وتدريبهم. ليس هناك من منطقة جغرافية ولا من إقليم محدَّد لم يعد إذًا غير متورط، ومنذ زمن طويل، في إيجاد أماكن تموضع لتكنولوجيات الاتصال والاعتداء الجديدة تلك (أريد أن أقول بسـرعة، على نحو عابر من أجل تعميق وتدقيق ما كنتُ قد قلته قبـل قليـل، عـن تهديـد مطلـق ذي أصـل غيـر معـروف ولا يتعلق بدولـة، إن الاعتـداءات من النمـط «الإرهابي» لم تعد الآن في حاجة إلـى طائرات وقنابل وانتحاريـين «كاميكازييـن»(*)؛ إذ يكفي الآن إدخال فيـروس أو خلل خطِر على نظـام معلوماتـي ذي قيمـة اسـتراتيجية لشـل المصـادر الاقتصادية والعسـكرية والسياسـية لبلـد ما أو لقارّة ما. يمكن لهـذا أن يُفعل في أي مكان على الأرض بوسـائل رخيصـة وبتكلفة بخسـة). لقد تغيـرت العلاقـة بيـن الأرض (la terre) والإقليـم (Le Territoire) والرعـب (la terreur)، ويجـب أن نعـرف أن هذا التغير حـدث بسـبب المعرفـة أي التقنية/ العلميـة، فهي من شـوّش ذلـك التمييز بين الحـرب والإرهـاب. فـي هـذا الصـدد، تكشـف مقارنـة «١١ أيلول/ سـبتمبر» بإمكانات التدمير وبالفوضى السديميّة المدَّخرة للمستقبل في شبكات المعالجة المعلوماتية للعالَم، إن «١١ أيلول/ سبتمبر» لا يزال يظهر على خشبة المسرح القديم للعنف الموجّه لصدم المخيلة، ويمكن غدًا أن يُفعَل ما هو أسوأ من هذا كثيرًا، بشكلٍ غير مرئي وبصمت وبسرعة أكبر كثيرًا، وبطريقة غير دموية، وذلك بمهاجمة شبكات الإنترنت التي تعتمد عليها جميع أنمـاط الحياة (الاجتماعية والاقتصاديـة والعسـكرية.. إلـخ) لـ«بلـدٍ كبير»، لأكبـر قوّة عظمى فـي العالَم. سنقول في يومٍ من الأيام: لقد كان «١١ أيلول/ سبتمبر» هو الماضي («الجميل») للحـرب الأخيـرة، لقد كـان لا يزال على طريقـة النظام الضخـم: مرئيًا وهائلًا! يا لحجمـه، يا لضخامته! ومن حينها وقع الأسـوأ، فالتكنولوجيـا متناهية الدّقة،

(*) كاميـكازي (Kamekaze) عبارة عن كلمتين يابانيتين كامي وكازي. تعني الأولى الإله أو الروح، وتعني الثانية الريح، وجمعهما معًا يعطي الروح المقدّسـة. تستخدم هذه الكلمة المركّبة في اليابان لتشير إلـى إعصار يعتقـد اليابانيون بأنـه أنقذ اليابان من غزو أسـطول مغولـي عام ١٢٨١. وقد تـم تداول هذه الكلمة عالميًا لتسمية الهجمات الانتحارية التي قام بها الطيارون اليابانيون في الحرب العالمية الثانية، ثم لتصبح من بعد إشارة إلى كل عملية انتحارية. وهذا هو المعنى الذي يستخدمه دريدا هنا.

بأنواعها المختلفة، هي أكثر قدرة بكثير، إنها غير مرئية ومنيعة، وتتسلل من كل مكان. وهي تنافس الجراثيم والبكتيريا، من منظار منطق الصغائر، ولكننا نشعر بها في لاوعينا أصلًا، فهو يعرفها قبليًا، وهذا ما يبعث على الخوف.

إذا لم يكن هذا العنف «حربًا» بين الدول (Intérétatique)، فإنه لا ينتمي كذلك إلى «الحرب الأهلية»، أو إلى «حرب العصابات»، بالمعنى الذي حدّده شميت، التي تنهض، مثل معظم «حروب العصابات»، على تمرُّد قوميّ، بل على حركة تحرُّر موجهة إلى الاستيلاء على السلطة على أرض إحدى الدول (حتى ولو كان أحد أهداف شبكات «بن لادن»، أكان هدفًا جانبيًا أم مركزيًا، هو خلخلة النظام في المملكة العربية السعودية، الحليف الملتبس للولايات المتحدة، وإقامة سلطة جديدة للدولة فيها). حتى ولو واظبنا على الحديث عن الإرهاب، فإن هذه التسمية تغطي أيضًا مفهومًا جديدًا وتمييزات جديدة للإرهاب.

بورادوري: هل تعتقد بإمكان إقامة هذه التمييزات؟

دريدا: يبدو ذلك اليوم أصعب من أي وقت مضى. إذا كنا نريد ألا نثق ثقة عمياء باللغة السائدة، التي تظل، في الأعم والأغلب، خاضعة لخطابات وسائل الإعلام، أو لإيحاءات السلطة السياسية المسيطرة، فيجب علينا إذًا أن نكون حذرين جدًّا عندما نستخدم كلمات «الإرهاب» و«الإرهاب الدولي» على الأخص. فما هو الإرهاب أولًا؟ ما الذي يميِّزه من الخوف، من القلق أو الهلع؟ قبل قليل، باقتراحي أن حادثة ۱۱ أيلول / سبتمبر لم تكن جللًا إلا ضمن المقاييس التي لم تكن فيها الصدمة التي سبّبتها في الضمائر، وفي اللاوعي، مرتبطة بما حدث، وإنما بالتهديد غير المحدَّد لمستقبلٍ أخطر من الحرب الباردة، فهل كنتُ أتحدث عندها عن الإرهاب أم عن الخوف، أم عن الهلع، أم عن القلق؟ بماذا يختلف الإرهاب المنظَّم والمثار والمجهز بأدوات (Instrumentalisée) عن ذلك الخوف الذي يجد فيه تقليد فلسفي كامل، يمتد من هوبز وصولًا إلى شميت، بل حتى بنيامين، شرط سلطة القانون وممارسة سيادة القوّة، والشرط السياسي نفسه، بل شرط الدولة؟ إن هوبز لا يتحدث في كتابه

عن «الخوف» فحسب، وإنما عن «الرعب»[(١١)] أيضًا. أمّا بنيامين، *Leviathan* فيصف كيف تسعى الدولة ـ عبر التهديد تحديدًا ـ إلى احتكار العنف[(١٢)]. سيُقال بالتأكيد، إن كل تجربة للرعب ليست بالضرورة نتيجة الإرهاب، حتى لو كانت لها خصوصيتها. لا شك في ذلك، ولكن التاريخ السياسي لكلمة «الإرهاب» يُشتق أساسًا من مرجعية عهد الإرهاب[(*)] الثوري الفرنسي، الذي مورِس باسم الدولة، والذي طبّق تمامًا الاحتكار القانوني للعنف. إذا رجعنا إلى التعريفات الشائعة أو المعادِلة صراحة للإرهاب، ماذا نجد؟ نجد أنها تشير إلى جريمة ضد الحياة البشرية، عبر انتهاك القوانين (القومية أو الدوليّة) التي تستلزم التمييز بين المدني والعسكري (يفترض أن يكون ضحايا الإرهاب من المدنيين)، كما تستلزم، في الوقت نفسه، غاية سياسية (التأثير أو تغيير سياسة بلد ما من خلال ترهيب سكانه المدنيين). لا تستثني هذه التعريفات إذًا «إرهاب الدولة»، وهكذا يدّعي إرهابيو العالَم كلهم، في دفاعهم عن أنفسهم، أنهم يقومون بالرد على إرهاب الدولة الداخلي، الذي لا يقدِّم نفسه تحت اسم الإرهاب، ويمتلئ بكل أنواع التبريرات التي يمكن أو لا يمكن تصديقها. أنتِ تعرفين، على سبيل المثال، الاتهامات المطلقة بوجه خاص على الولايات المتحدة، المتَّهَمة بممارسة إرهاب الدولة أو بتشجيعه[(١٣)]. من جهة أُخرى،

---

(١١) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited with an Introd. by Crawford Brough Macpherson, Pelican Classics; AC2 (Baltimore: Penguin Books, [1968]), p. 11, note 27- (GB).

(١٢) انظر: Walter Benjamin, «Critique of Violence,» in: Walter Benjamin, *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Translated by Edmund Jephcott; Edited and with an Introd. by Peter Demetz (New York: Schocken Books, 1978), pp. 277-300 – (GB).

(*) عهد الإرهاب (La Terreur) ١٧٩٣ – ١٧٩٤، وبالإنكليزية Reign of Terror، وهي مرحلة العنف التي ظهرت في فرنسا بعد ١٥ شهرًا من بدء الثورة الفرنسية، نتيجة النزاع الذي نشب بين الخصمين السياسيين: اليعقوبيين والجيرُنديين. طبعت تلك المرحلة عمليات القتل الجماعي لما سُمّي «أعداء الثورة».

(١٣) فعلى سبيل المثال، انظر: Noam Chomsky, *9-11*, Open Media Book (New York: Seven Stories Press, 2002), pp. 43-54.

يضم إحصاءات مقارنة مهمة في ما يتعلّق بعدد ضحايا «١١ أيلول / سبتمبر» وعدد ضحايا الاعتداءات الأخرى التي حدثت مؤخرًا، مستندةً إلى «إرهاب الدولة». لا تُحدِّد تعريفات الإرهاب الرسمية للمؤسسات الأميركية أبدًا وضعية مصدر أو مسبب أفعال الإرهاب (أكانت وضعية فردية أم جمعية، قومية أو دولية، تابعة لدولة ما أو غير متعلقة بدولة). هكذا يمكن أن يكون المسبِّب إذًا فردًا ـ أو مجموعة أفراد ـ أو دولة. وعليه، لا تقوم الحكومة الأميركية بتعريف الإرهاب، وإنما باصطلاح «النشاط الإرهابي»: «يعني اصطلاح «النشاط الإرهابي»: أي نشاط غير قانوني، وفقًا لقوانين المكان الذي اقتُرف فيه (أو الذي يمكن أن يكون غير قانوني، =

حتى خلال الحروب المعلنة بين دولة ودولة، وفقًا لصيغ القانون الأوروبي القديم، فإن التجاوزات الإرهابية كانت متكرِّرة، فقبل فترة طويلة من عمليات القصف الكثيفة في الحربين الأخيرتين، كان تخويف السكان المدنيين عملية كلاسيكية يتم اللجوء إليها منذ قرون.

علينا أيضًا أن نقول كلمة عن تعبير «الإرهاب الدولي»، الذي تتغذى منه الخطابات السياسية الرسمية في كل مكان من العالَم، والذي تستخدمه الأمم المتحدة في كيل إدانات رسمية كثيرة. بعد ١١ أيلول/ سبتمبر، أدانت أغلبية ساحقة من الدول الممثَّلة في الأمم المتحدة (بل إن تلك الإدانة كانت بالإجماع، لم أعد أتذكَّر، ويظل هذا أمرًا عليّ التحقّق منه)، كما كانت قد فعلتْ أكثر من مرَّة في مجرى العقود الأخيرة، ما تسميه «الإرهاب الدولي».

= إذا ارتُكب في الولايات المتحدة، وفقًا لقوانين الولايات المتحدة أو أي ولاية)، والذي يُمكن له أن يستخدم أيًا ممّا يلي: ١. الخطف أو تخريب أي وسيلة نقل (بما فيها الطائرة، والمركبة أو العربة) [وبكلام آخر، يمكن للإرهاب أن يبدأ بسرقة سيارة، الأمر الذي من الواضح أن هذا النص لا يعنيه، وهو ما يدل عليّ أن المفهوم غامض هنا]. ٢. الاعتقال أو الاحتجاز، والتهديد بقتل أو إيذاء، أو الاستمرار باعتقال فرد آخر من أجل إجبار طرف ثالث (بما في ذلك المنظمة الحكومية) على القيام أو الامتناع عن القيام بأي فعل، كشرط صريح أو ضمني لإطلاق سراح الفرد. ٣. الهجوم العنيف على شخص ذي حماية دولية (كما هو مشروح في الفصل ١١١٦ (b) (٤) من الفقرة (١٨) للدستور الأميركي) أو على حرية شخص كهذا. ٤. الاغتيال. ٥. استخدام: أ ـ أي وسيلة بيولوجية أو كيماوية أو سلاح ذري أو جهاز أو ب ـ مادّة متفجّرة أو سلاح ناري (لسبب آخر غير مجرّد الربح المادي الشخصي) بقصد تعريض سلامة واحد أو مجموعة أفراد، بشكل مباشر أو غير مباشر، للخطر، أو إلحاق ضرر جوهري بالأملاك. ٦. التهديد، أو محاولة الاعتداء أو التآمر للقيام بأيٍ من الأفعال التي سبق ذكرها». (مقتبسة عن: المصدر المذكور، ص ١٢٣ - ١٢٤).

إن هذا «التعريف» القانوني (الذي يتضمن إذًا السلاح الذري، الذي، وإن ورد عابرًا، يؤكِّد كلامي الذي تقدّم) هو تعريف فضفاض جدًا، يشمل عمليًا كل جريمة وكل «اغتيال». إنه لا يمتلك إذًا أي دقة. فنحن لا نرى فيه الفارق بين جريمة غير إرهابية وجريمة إرهابية، بين الإرهاب القومي والإرهاب الدولي، بين الحرب والإرهاب، بين المدني والعسكري؛ إذ يبدو التحديد الذي يُدقّق في «سبب آخر غير مجرّد الربح المادي الشخصي» أنه يُعفي من فعل الإرهاب السرقة التي تتم بوساطة السلاح والسطو على البنوك وعمليات السلب، فإنه يتعارض مع ما يُعرِّف النشاط الإرهابي بكونه كل ما يقوم بـ«إلحاق ضرر جوهري بالأملاك».

إن التعريف المُقدّم مِن قِبَل: *United States Code Congressional and Administrative News (98th Congress, Second Session)* (St. Paul, Minn.: West Pub. Co., 1984), vol. 2, par. 3077, 98 STAT. 2707, هو أكثر اختصارًا، ولكنه لا يختلف مع هذا التعريف من حيث الجوهر مع فارق مهم: فهو يُحدِّد «المدنيين» بوصفهم الضحايا المباشرين، عندما تتم مهاجمتهم «للتأثير» في الحكومة. يُسمّى السكان أيضًا بـ«المدنيين» في التعريف المُقدّم مِن جانب كلٍّ من وزارة الدفاع ووزارة الخارجية ووكالة الاستخبارات المركزية ومكتب التحقيقات الفدرالي ـ جاك دريدا.

في أثناء إحدى الجلسات المنقولة على التلفزيون، كان على كوفي أنان [الأمين العام السابق للأمم المتحدة] أن يُذكِّر على نحو عابر بمجموعة من المناقشات السابقة. في اللحظة نفسها التي كان يتم فيها الاستعداد لإدانة الإرهاب الدولي، أبـدت بعض الدول تحفظها على مدى وضوح مفهوم الإرهاب الدولي، وعلى المعايير التي تسمح بتحديده؛ فما يظل غامضًا ودوغمائيًا، أو ما قبل نقديّ، في هـذه المفاهيـم القانونيـة التي يكون الرهان فيهـا خطرًا جدًا، مثلمـا هي الحال بـإزاء الإرهاب الدولي، لا يمنع السـلطات المهيمنة، والمسـمّاة الشـرعية، من الاسـتفادة منـه عندما يبدو لها ذلك مناسـبًا. وهكـذا، كلّما كـان المفهوم أكثر غموضًـا، كان من الأسـهل مواءمتـه انتهازيًا. من جهة أخرى، فإنـه نتيجة لهذه القـرارات المستعجِلة للأمـم المتحـدة وإدانتها، بـلا نقاش فلسـفي لموضوع «الإرهـاب الدولـي»، تكـون قـد خوَّلـت الولايـات المتحـدة اسـتخدام جميع الوسائل، التي رأتها الإدارة الأميركية مناسبة، فقامت بملاءمتها، وفقًا لأغراضها، لتحمي نفسها ممّا يُدعى «الإرهاب الدولي».

مـن دون العودة بعيدًا إلى الـوراء، ومن دون التذكير، كما نفعل غالبًا، عن حق، في هذه الأوقات، يمكن امتداح الإرهابيين كمقاتلين من أجل الحرية في سـياق ما (مثلًا في الكفاح ضد الاحتلال السـوفياتي لأفغانسـتان)، أو التشهير بهـم كإرهابييـن في سـياق آخـر (وهُم غالبًـا المقاتلون أنفسـهم مع الأسـلحة نفسها)، فإن علينا ألا ننسى أيضًا الصعوبة التي كان يمكن لنا مواجهتها للتفريق بين الإرهاب «القومي» والإرهاب «الدولي»، كما في حالة الإرهاب الذي طبع تاريـخ الجزائر وإيرلندا الشـمالية وكورسـيكا وإسـرائيل أو فلسـطين. إن أحدًا لا يستطيع أن ينكر وجود إرهاب دولة، في أثناء القمع الفرنسي في الجزائر بين عامـي ١٩٥٤ و١٩٦٢. ثـم اعتُبِر الإرهاب الذي قامت بـه المقاومة الجزائرية لزمـن طويل ظاهـرة داخليـة، يوم كانـت الجزائر تُعـدّ جزءًا مكمِّـلًا للأراضي القوميـة الفرنسـية، تمامًا مثلمـا كان الإرهاب الفرنسـي (المُمـارس من جانب الدولـة) حينها يُقدَّم على أنه عمليات للشـرطة المحلية والأمن الداخلي. فبعد بضعـة عقود لاحقـة، أي في التسـعينيات، أسـبغ البرلمان الفرنسـي على ذلك الصـراع صفة «الحـرب»، على نحـوٍ رجعـي (Rétrospectivement)، (إذًا مواجهة دولية)، وذلك لدفع نفقات «المحاربين القدامى» الذين طالبوا بها. ماذا كشـف ذلك القانون إذًا؟ حسـنًا، كان يجب تغيير جميع الأسماء التي استُخدمت حتى

ذلك الحين، لوصف ما كنّا قد سمّيناه، بحياء مجرّد، الـ «الحوادث» Les Événements) في الجزائر، وكنّا قادرين على تغييرها (وذلك، مرّة أخرى، لعدم قدرة الرأي الشعبي على تسمية «الشيء» على نحوٍ ملائم). لقد عاد القمع المسلّح، بوصفه عملية للأمن الداخلي وإرهاب دولة، ليصبح «حربًا» فجأة. من ناحية أُخرى، كان الإرهابيون قد صاروا، من حينها، يُعدّون مقاتلين في سبيل الحرية وأبطال الاستقلال الوطني، في جزء كبيرٍ من العالَم. ولكن ماذا عن إرهاب الجماعات المسلَّحة التي فرضت إنشاء دولة إسرائيل والاعتراف بها؟ هل هو إرهاب قومي أم دولي؟ وماذا عن إرهاب مجموعات الإرهاب الفلسطينية المتنوعة اليوم؟ والإيرلندية؟ والأفغان الذين قاتلوا جيش الاتحاد السوفياتي؟ والشيشان؟ اعتبارًا من أي لحظة يتوقف الإرهاب عن أن يُقدَّم بوصفه كذلك، وتتم تحيته بوصفه المصدر الوحيد لصراع شرعي؟ أو بالعكس؟ أين يمكن تجاوز الحدود بين القومي والدولي، بين الشرطة والجيش، بين التدخّل من أجل «حفظ السلام» والحرب، بين الإرهاب والحرب، بين المدني والعسكري، على أرض ما، وفي البُنى التي تضمن الممكن الدفاعي أو الهجومي لـ«مجتمع» ما؟ أضع هنا كلمة «مجتمع» بين قوسين، لأن هناك حالات لا يكون فيها مثل هذا الكيان السياسي، العضوي، والمنظّم تنظيمًا ما، دولة أو لا دولة، ولكنه يكون متعلِّقًا افتراضيًا بالدولة: انظري فقط إلى ما صرنا ندعوه اليوم فلسطين أو السلطة الفلسطينية.

ينبغي تجنّب تحليل عدم الاستقرار الدلالي، والاضطراب غير القابل للاختزال للحد القائم بين المفاهيم، والحيرة في مفهوم الحد ذاته، بوصفه فوضى نظرية، أو تشويشًا مفاهيميًا، أو منطقة اضطراب عشوائي في الكلام العام أو السياسي، بل على العكس، يجب التعرُّف فيه إلى استراتيجيات وعلاقات القوّة. إن السلطة المهيمنة هي تلك التي تنجح، في وضع معطى، في أن تفرض، أي أن تشرعِن، بل تصدِق (فهي تقامر دائمًا بالقانون) المشهد الدولي أو العالمي وفق التسمية أو التأويل الذي يناسبها. هكذا، وخلال تاريخ طويل ومعقَّد، نجحت الولايات المتحدة في تحقيق إجماع بينحكومي (intergouvernemental) في أميركا الجنوبية، لكي تُطلق رسميًا تسمية «الإرهاب» على كل مقاومة سياسية منظَّمة للسلطة الموجودة، أو التي تم إيجادها في الحقيقة، من أجل دعوتها، في الوقت نفسه، إلى تحالف مُسلّح ضد ما يُدعى

«الإرهاب»، ومن أجل إلقاء المسؤولية بارتياح على حكومات أميركا الجنوبية، وتجنّب الاتهامات المبرَّرة تمامًا ضد سياسة التدخّل (interventionnisme) العنيفة.

ولكن، بدلًا من الاستمرار في هذا الاتجاه، ومضاعفة الأمثلة، سأكتفي مرّة أخرى بتأكيد الجِدّة التي تجعل من المُلِحّ إعادة تأسيس القانوني/ السياسي، وإحداث تغيير مفاهيمي: أعني تغييرًا دلاليًا ومعجميًا بقدر ما هو بلاغيّ من خلال هذا التوجه نفسه أيضًا. لنتملّى جيدًا في معظم الظواهر التي نسعى إلى تحديد هويتها، وتأويلها كأفعال «إرهابية» (قومية أو دولية)، أفعال حرب، أو تدخّل لحفظ السلام، إنها لم تعد تتطلع إلى فتح أو تحرير الأرض وتأسيس دولة/ أمّة. وهذا الأمر لا يحدث لا من جانب الولايات المتحدة أو الدول (الغنية) المسمّاة دول الشمال، التي لم تعد تمارس سيطرتها تحت الصيغ الاستعمارية أو الإمبريالية باحتلال الأرض، ولا من جانب البلدان التي كانت، منذ عهد ليس بالبعيد، تخضع للاستعمار أو لهذه الإمبريالية. إن البديل «إرهابي/ مقاتل من أجل الحرية» يتوافق هو أيضًا مع مقولات الماضي. حتّى حيث يكون هناك «إرهاب دولة»، فإن الأمر لم يعد يعني احتلال الأرض، بل يعني تثبيتًا لدعائم سلطة تقنية/ اقتصادية، أو مراقبة سياسية، لا تحتاج سوى إلى مساحة ضئيلة من الأرض. أمّا إذا بقي المصدر النفطي، على سبيل المثال، هو أحد الأراضي النادرة أو أحد آخِر الأماكن الأرضية الفعلية، فيكفي ضمان حق تمرير خط أنابيب. ولكن، حتى هذه اللحظة، من الصحيح أن البنية التقنية/ الصناعية للبلدان المُهيمنة تعتمد على هذه المصادر البترولية، وأن إمكان كل ما تكلّمنا عنه قبل قليل ـ بما هو عليه من تعقيد كبير وتضافر ـ تظل راسخة، إذا صح القول، في تلك الأماكن غير القابلة للاستبدال، في تلك الأقاليم التي لا يمكن أن تُنزع عنها الصفة الإقليمية، وتظل منتمية، بالقانون، إلى دول ذات سيادة وفقًا لتقليد في القانون الدولي لا يزال متماسكًا.

بورادوري: إن ما تقوله يتطلّب تغييرًا عميقًا جدًّا على مستوى المؤسسات الدولية والقانون الدولي.

دريدا: يجب على مثل هذا التغيير أن يحدث. ولكن، من المستحيل التنبؤ

على أي إيقاع سيكون. وما يظل غير قابل للحساب، في جميع التحولات التي نتحدّث عنها، هو الإيقاع أولًا، زمن التسارع وتسارع الزمن. وذلك لأسباب جوهرية تربط السرعة ذاتها بتغييرات التسارع التقني/ العلمي، مثل تغييرات الحجم التي تُدخلها تكنولوجيا الجُزيئات على تقديراتنا ومقاييسنا. إن هذه الاضطرابات في القانون الدولي ضرورية، ولكن يمكن أن تحدث في جيل واحد أو في عشرين جيلًا، من يدري؟ من دون أن أكون قادرًا على معرفة من يستحق اليوم اسم فيلسوف (قد لا أعتمد هنا المعايير الاحترافية أو المهنية من أجل هذا)، فإنني قد أُغرى بتسمية فيلسوف كُل مَن سيُفكّر، في المستقبل، في هذه المسائل بطريقة مسؤولة، ويطلب محاسبة أولئك الذين يتعهدون الخطاب الشعبي، والكلام، ومؤسسات القانون الدولي. إن «الفيلسوف» (وربما أفضل القول «فيلسوف مفكّك») هو مَن يحاول تحليل الرابطة بين الإرث الفلسفي وبنية النظام القانوني/ السياسي، الذي لا يزال مهيمنًا وفي حالة تغير واضحة، من أجل استخلاص نتائج عملية وفعلية. «الفيلسوف» هو من يبحث عن علم معياري جديد (Critériologie) من أجل التفريق بين «الفهم» و«التبرير». ويمكننا أن نصف، وأن نفهم، وأن نشرح تلك الاطّرادات التي تقود إلى «الحرب» أو إلى «الإرهاب»، من دون أن نبرِّرها بالحد الأدنى، وذلك بإدانتها بذاتها، وبمحاولة اختراع سلسلة اطّرادات أخرى. نستطيع أن ندين، بلا شروط، كما أفعل هنا، اعتداء ١١ أيلول / سبتمبر، من دون أن نمنع أنفسنا من الأخذ في الاعتبار الشروط الواقعية أو المزعومة التي جعلته ممكنًا. جميع أولئك الذين نظّموا هذا الاعتداء أو حاولوا تبريره رأوا فيه جوابًا على إرهاب الدولة الذي تمارسه الولايات المتحدة وحلفاؤها. لقد كانت هذه هي الحال في الشرق الأوسط، على سبيل المثال، فحسب، على سبيل المثال، على الرغم من أن ياسر عرفات دان هو أيضًا «١١ أيلول / سبتمبر» ورفض تمامًا أن يُعطى بن لادن حق الكلام باسم الشعب الفلسطيني.

بورادوري: إذا كان التفريق بين الحرب والإرهاب أمرًا إشكاليًا، وإذا ما قبلنا بفكرة إرهاب الدولة، فإن السؤال الذي يظل مطروحًا: من هو الأكثر إرهابًا؟

دريدا: الأكثر إرهابًا؟ إن هذا السؤال ضروري ومحكوم عليه بأن يظل بلا

إجابة في آنٍ معًا. ضروري لأنه يأخذ في الاعتبار حقيقة جوهرية تتمثّل في أن: كل إرهاب يقدِّم نفسه على أنه رد، في حالة مزايدة. وبكلام آخر: «إن لجوئي إلى الإرهاب هو الملجأ الأخير، لأن الآخر هو أكثر إرهابًا مني؛ إنني أدافع عن نفسي أو أقوم بهجوم مضاد؛ إن الإرهاب الحقيقي والأسوأ هو الذي يقوم بتجريدي من أي وسيلة أخرى قبل أن يقدِّم نفسه هو، المعتدي الأول، بوصفه ضحية». هكذا تُتَّهَم الولايات المتحدة وإسرائيل والقوى الاستعمارية والبلدان الغنية، والسلطات ذات الأشكال الإمبريالية، بممارسة إرهاب الدولة، وبكونها «أكثر إرهابًا» مِن الإرهابيين الذين يزعمون أنهم ضحايا.. إلخ. مُخطّط معروف جيدًا، ومن ثم، لن أُلح على ذلك، ولكن، من الصعب إقصاؤه، بلا تحفّظ، حتى لو كان معمولًا به أحيانًا، على نحوٍ تبسيطي وتعسفي. على العكس من ذلك، ينبغي للسؤال الذي تطرحينه حول «الأكثر أو الأقل» إرهابًا أن يتوقف عن الاستناد ببساطة وموضوعية إلى منطق كمِّي؛ فهو لا يستطيع أن يفسح مجالًا لأي تقويم استنباطي(*). يسعى الفعل «الإرهابي» إلى تكوين آثار نفسية (واعية أو غير واعية) وردود فعل رمزية عَرَضية (Symptomatiques) يمكنها أن تمر بمنعطفات عدّة غير قابلة للحساب، في الحقيقة، بحيث لا تتناسب دائمًا نوعيّة أو شدّة الانفعالات المُثارة (أكانت واعية أم لا واعية) مع عدد الضحايا أو مع حجم الخسائر. في ذلك الظرف، وفي تلك الثقافة التي لا تُحدِث ضجة إعلامية باستعراضها للحدث، فإنه يمكن لقتل آلاف الأشخاص، في زمن قصير جدًا، أن يُحدث أثرًا نفسيًا وسياسيًا أخف من قتل فرد واحدٍ، في مثل هذا البلد، وفي مثل هذه الثقافة، ومثل هذه الدولة/ الأمّة المفرطة في تجهيزاتها الإعلامية. ثم هل يمر الإرهاب عبر الموت فحسب؟ ألا يمكن أن نُرهِب من دون القتل؟ وهل من الضروري أن يكون القتل هو «التسبب بالموت»؟ أليست هذه هي الحال أيضًا مع «السماح بالموت»؟ أوَليس «السماح بالموت» هو

(*) Formalisation أو تقعيد الاستنباط، وهي عملية منطقية، تسعى إلى إعادة النسق المعرفي إلى بناه الصورية عبر توضيح القواعد المتَّبعة في تكوين القضايا واستنباط العمليات العقلية. يأخذ هذا المصطلح اليوم معنى عرض النظريات العلمية، وبخاصة الرياضيات، في إطار نسقٍ صوريّ. لا شك في أن دريدا يتحدث هنا، وإن بالعموم، عن هذا الجانب في المنطق، فضلًا على أن علاقة دريدا بالمنطق علاقة معقدة وشائكة، تبدأ من اهتماماته الأولى بالفينومينولوجيا وفلسفة هوسرل، ثم انتصاره الواضح للبلاغة على المنطق، وإشاراته الكثيرة حول اللغة التي تحيل من قريب أو من بعيد إلى هذا المبحث المنطقي نفسه، مع العلم أن دريدا لم يبحث ولم يكتب أي مبحث في المنطق الخالص.

«عدم الرغبة في معرفة أننا نسـمح بالموت» (مئات الملايين من البشر يموتون مـن الجوع، مـن الإيدز، من عـدم التداوي.. إلـخ)، ألا يمثّل ذلـك جـزءًا من اسـتراتيجيا إرهابيـة واعية ومقصودة «بشـكلٍ مـا»؟ إننا نخطـئ إذ نفترض، بلا تروٍ، أن كـل إرهاب هو طوعـي، واعٍ، ومنظَّم، ومقصود، ومحسوب عن عمد: هناك «حالات» تاريخية أو سياسـية يُفعل فيها الرعب ـ كما لو من تلقاء نفسه، إذا استطعتُ القول ـ كما لو كان مجرّد نتيجة عمل أحد الأجهزة، وذلك بسبب علاقات القوّة، من دون أن يشـعر بذلك أي شـخص، أو أي ذات واعية، أو أن يتحملوا مسؤولية ذلك. جميع حالات الاضطهاد الاجتماعي أو الدولي البنيوي تنتـج رعبًا، ليـس طبيعيًا أبدًا (يكـون منظّمًا دسـتوريًا إذًا)، تعتمد عليه حالات الاضطهاد هذه من دون أن يكون على أولئك المستفيدين منه أن ينظِّموا أفعالًا إرهابية، أو أن يُعاملوا كإرهابيين أبدًا. يمرُّ المعنى الضيق، الضيق جدًا، المعنى السـائد الذي نمنحه لـ«الإرهاب» اليوم، عبر القدرة التقنية/ الاقتصادية لوسائل الإعلام، في المقام الأول، وذلك في جميع أشكال الخطابات التي تُهيمن على الفضـاء العـام. مـاذا كـان يمكـن لـ«١١ أيلول / سـبتمبر» أن يكـون مـن دون التلفزيون؟ لقد سبق طرح هذا السؤال واستكشافه، ولن أُلح عليه، ولكن يجب أن نتذكّـر أن التقديم الإعلامي الأكبر كان يصب في المصلحة المشـتركة لكلٍّ مـن منظمـي «١١ أيلول / سـبتمبر»، و«الإرهابييـن»، من جهـة، وأولئك الذين، تحت اسـم الضحايا، أعلنوا «الحرب علـى الإرهاب»، من جهة ثانية. لقد كان ذلك مشتركًا بين كلا الطرفين، مثلما هو الحس السليم، الذي قال عنه ديكارت، إنه أعدل الأشـياء قسـمةً بين النـاس. لقد بدأ الرعب «الحقيقـي» وتكوَّن، هنا، فقام على عرض الصورة واستغلالها من قِبل الجهة المستهدَفة نفسها، أكثر من كونـه تدميـرًا فـي البـرج المـزدوج أو فـي مهاجمـة البنتاغـون، وقتـل آلاف الأشـخاص. هـذه الجهة المسـتهدَفة (ولنقل إنها الولايـات المتحدة، وكل من يتحـد أو يتحالف معها فـي العالَم، وذلك من دون حـدود تقريبًا) كان لها هي نفسـها المصلحـة (المصلحة نفسـها التي تتشـارك بهـا مع عدوهـا اللدود) في عرض هشاشـتها، وفي خلق أكبر ضجة ممكنة حول الاعتداء، وكانت تأمل لو أنها درأت خطره. إنه دائمًا الانحراف الذاتيّ المناعة نفسه، بل يجب أن نقول، بالأحـرى، حالـة الشـذوذ، لكـي نصف الإمكانيـة، والخطـر أو التهديـد الذي لا يمتلـك فيه الممكـن صيغة قصدية خبيثـة، أو روحًا شـريرة، أو إرادة تقصد

الضـرر. ولكن هذا الممكـن وحده كافٍ ليُرَوِّع أو، فلنقُـل، ليُرهِب. إنه الجذر المتجـذّر للرعـب، وإذًا لإرهـاب يُعلـن نفسـه حتـى قبـل أن ينظِّـم نفسـه في الإرهاب. بعنادٍ وبلا نهاية.

أذكِّـر هنا بـأن ليس ثمة شـيء «حديث»، بوجه خالص، فـي ذلك العرض الإعلامـي للرعـب، أي فـي الإرهـاب الممـارس عـن طريـق بـث الصـور أو الشـائعات المروّعـة، عبر الفضـاء العام للسـكان الموصوفيـن بالمدنيين. فمن الصحيح أن ما ندعوه «الدعاية المنظَّمة»، أو «البروباغندا» (وهو شـيء حديث نسـبيًا)، قـد شـكَّلت في هذا العصـر عبـر الراديو والتلفزيـون، وقبلًا فـي أثناء الحـرب العالمية الأولى، جزءًا أساسـيًا مـن الحرب «المعلَنة». سـوف تواكب هـذه الدعايـة بطريقة غير قابلـة للفصل عمليـات القصف (المتعـارف عليه أو الـذرّي) التـي لم تعد قادرة على التفريق بين «المدني» و«العسـكري» أكثر ممّا تسـتطيع التفريـق بين حركات «المقاومـة» وعمليات اضطهـاد تلك الحركات. لقد كان من المستحيل قبلًا، في «الحربين العالميتين»، التفريق بدقة بين الحرب والإرهـاب. انظـري إلى أبطال المقاومة الفرنسـية، على سـبيل المثـال، الذين واصلـوا «الحرب» بعد الهدنة، وغالبًا تحت اسـم «فرنسـا ديغـول الحرّة». لقد عُومـل هؤلاء المقاومون بانتظـام على يد النازيين والمتعاونين مع فيشـي على أنهم «إرهابيون». ثم توقف هذا الاتهام مع تحرُّر فرنسـا، لقد كان ذلك الاتهام أداة في الدعاية النازية. ولكن من سيدّعي أنه كان من دون وجه حق؟

بورادوري: أين كنتَ في ١١ أيلول/سبتمبر؟

دريـدا: لقـد اتفق أن كنـتُ حينها في شـنغهاي، في نهاية سـفر طويل إلى الصين. كان الوقت مسـاءً هناك، حين أنبأنا صاحب المقهى الذي كنتُ فيه مع أصدقـاء، بأن طائرة «اصطدمـتْ» بالبرج المزدوج. عدتُ مسـرعًا إلى الفندق، ومـع أول صـورة تلفزيونية على قناة CNN كان من السـهل توقّـع أن ذلك كان سـيصبح فـي نظر العالَم، ما دعوتـه أنتِ «الحادث الجلل»، ولو ظل ما سـيتبع ذلك محتجبًا وغير متوقع إلى حد ما. ولكن من أجل استشعار جسامة الحادث وأبعـاده «العالمية»، يكفي توظيف بعض الفرضيات السياسـية المجرَّبة سـابقًا. على قدر ما اسـتطعتُ أن آخذ ذلك الحادث في الاعتبار، كانت الصين تحاول فـي الأيام الأولـى الإحاطة بالحادث، كما لـو كان حادثًا محليًـا. ولكن تأويل

الصينيين المنظَّم ذاك يتعلّق أصلًا بطبيعة العلاقات حينها بين الصين والولايات المُتحدة (توتر دبلوماسـي وحوادث متعـدِّدة الأصول). كما أنها خضعت أيضًا لضرورات أخرى: إذ إن قناة CNN ووسائل إعلام عالمية أخرى صارت تخترق الفضاء الصيني، كما أن للصين أيضًا مشـكلتها «الإسـلامية». ولكن كان يجب عليها حتمًا الالتحاق، بصيغة أو بأُخرى، بركب «التحالف ضد الإرهاب». ربما ينبغي لنا أيضًا أن نحلِّل، بالمنطق نفسـه، الدوافع والمصالح من جميع الأنواع للتحركات الجيوبوليتيكية أو الاستراتيجية/ الدبلوماسـية التي «اسـتثمرت»، إذا صـح المعنى، «١١ أيلول / سـبتمبر» (التقارب بين بـوش وبوتين الذي أطلقت يـده بحرّيـة أكبر في الشيشـان، والمقارنة المفيدة جدًا، ولكن المسـتعجلة جدًا أيضًـا، بيـن الإرهاب الفلسـطيني والإرهاب الدولـي، هذا كله يسـتدعي إجابة كونيـة.. إلـخ. نجد فـي كلتا الحالتيـن أن هناك مـن له مصلحة، لا فـي تقديم خصومـه بوصفهـم إرهابييـن فحسـب ـ وهـم كذلـك فـي الواقع، وفـق بعض المقاييـس ـ بـل أيضًـا «كإرهابيين دوليين» علـى وجه خاص، وهـذا يعود إلى المنطق نفسه، بل إلى الشبكة نفسها: لا ندّعي مواجهة هؤلاء بمقاومة الإرهاب بـل «بحرب» تُفهم ضمنًا بوصفها حربًا «نظيفة». تُظهر «الحقائق» جيدًا أن مثل هذه التمييزات غير قابلة للتطبيق من دون صرامة، ويمكن التلاعب بها بالطريقة الأكثر انتهازية).

بـورادوري: إذا فكّكنا جذريًا التمييز بين الحرب والإرهاب، وبين الأنماط المختلفـة للإرهـاب (قومـي أو دولي)، فسـيكون من الصعب جـدًا أن نتصوَّر السياسـة بطريقـة اسـتراتيجية. مـن هـم الممثِّلـون فـي المشـهد العالمي؟ كم عددهم؟ ألا ترى خطر فوضى كليّة؟

دريدا: إن كلمة «فوضى» قد تجعلنا نجازف بالتخلي بسرعة كبيرة عن تحليل وتأويل ما يماثل في الواقع تشويشًـا محضًا. يجب، أن نحاول، قدر الإمكان، أن نأخـذ هـذا المظهـر فـي الاعتبـار، يجـب فعـل كل شـيء مـن أجل جعـل هذا «الاضطـراب» الجديد مفهومًا قدر الإمـكان. يذهب التحليل، الذي أجملناه قبل قليـل، في هـذا الاتجـاه: إذ تُخلِّف نهاية «الحـرب الباردة» معسـكرًا وحيدًا، بل تحالفًـا مـن دول تطمـح إلى السـيادة في وجه قـوى مجهولة لا تتعلّـق بالدولة، ومنظمـات مسـلّحة تمتلـك افتراضيًا أسـلحة نوويـة، ولكنها تسـتطيع أيضًا، بلا

سلاح وبلا تفجيرات ولا هجوم شخصي، أن تستخدم تقنيات معلوماتية تخريبية بشكل رهيب، وهي قادرة، على أي حال، على القيام بعمليات لم يعد لها اسم (لا حرب ولا إرهاب)، كما أنها لم تعد تعمل تحت اسم الدولة/ الأمّة، التي يصعب فيها استنباط «السبب»، بكل معاني هذه الكلمة (سبب لاهوتي أو إثني أو اجتماعي/ اقتصادي.. إلخ). لا يُعيد أي جانب أبدًا مساءلة منطق السيادة (إن السيادة السياسية أو الخاصة بالدولة/ الأمّة هي نفسها ذات أصل أنطولوجي ـ لاهوتي، وإن كانت معلمَنة، بدرجة ما، من جهة، أو لاهوتية خالصة وغير معلمنة، من جهةٍ أُخرى). لا تتم إعادة المساءلة تلك لا من جانب الدولة/ الأمّة والقوى العظمى التي تجتمع في مجلس الأمن، ولا من الجانب الآخر، أو الجوانب الأخرى؛ إذ هناك منها عدد غير محدَّد تمامًا. لا شك في أننا نتعلّل في كل مكان بمرجعية للقانون الدولي الموجود (الذي تظل أُسسه، كما أعتقد، قابلة للاكتمال والمراجعة، وتشترط إعادة صوغ كاملة، مفاهيمية بقدر ما هي مؤسساتية)، غير أن هذا القانون الدولي غير محترم في أي مكان، وبما أن أحدًا لا يحترمه فإن الآخرين يحكمون بأنه قد فقد احترامه، فيقومون بخيانته. ليست الولايات المتحدة وإسرائيل هما الوحيدتين اللتين أخذتا، منذ وقت طويل جدًّا، كامل حريتهما التي حكمتا أنها ضرورية مع تراخي الأمم المتحدة.

للإجابة بدقة أكبر عن سؤالك، أقول: إن الولايات المُتحدة ليست هي المستهدف الوحيد، ولا حتى المستهدف الرئيس أو الأخير للعملية التي يترافق معها اسم «بن لادن»، مَجازًا على الأقل. بل إن هذه العملية تستهدف ربما إثارة حالة عسكرية ودبلوماسية تقوم بخلخلة بعض البلدان العربية الممزقة بين رأي شعبي قوي (ضد ما هو أميركي، بل ضد ما هو غربي، لآلاف الأسباب التي تعود إلى تاريخ مثقَل قديم عمره عدة قرون، كما أنها تعود إلى عواقب الحقبة الاستعمارية أو الإمبريالية، إلى البؤس، إلى الاضطهاد، وإلى التلقين الأيديولوجي ـ الديني) وبين ضرورة توطيد سلطتها غير الديمقراطية عبر تحالف دبلوماسي، اقتصادي، عسكري مع الولايات المتحدة. هناك المملكة العربية السعودية، في المرتبة الأولى، التي تظل العدو المميز لكل ما يمكن أن يُمثل «بن لادن» (استخدم دائمًا اسمه مَجازًا) أو صدام حسين. فبقيام العربية السعودية (أُسرة كبيرة وقوّة نفطية عظيمة) بتوثيق تحالفها مع «الحامي»، «الزبون»، «رب العمل» الأميركي، تقوم بتغذية مواقد التعصُّب، بل «الإرهاب»

العربي ـ الإسلامي في العالَم. هنا أحد التناقضات ذو المناعة الذاتية مرّة أُخرى لما تسمينه «الفوضى الكُليَّة»: إنه لعبة وتنقلات التحالف الاستراتيجي/النفطي بين الولايات المُتحدة (البطلة المعلنة لمثال الديمقراطية وحقوق الإنسان.. إلخ) وأنظمة أقل ما يمكن أن يُقال عنها إنها لا تتجاوب مع هذا النموذج. إن أنظمة كهذه (لقد أخذتُ مثال المملكة العربية السعودية، وكان يجب أن نتحدث عن حالة خطرة خطورة باكستان) هي أيضًا عدوّة أو هدف أولئك الذين ينظمون ما يُدعى «الإرهاب الدولي» ضد الولايات المتحدة، وضد حلفائها افتراضيًا، على الأقل. يشكِّل هذا أكثر من مثلث، ومع كل تلك الزوايا المتشكِّلة من تقاطع هذه المثلثات، يكون من الصعب فصل الدافع الفعلي عن الادعاء، النفط عن الدِّين، السياسة عن الاقتصاد أو عن الاستراتيجيا العسكرية. إن نمط الحُجة التي تضع «بن لادن» في مواجهة الشيطان الأميركي تجمع بالتأكيد، في موضوعاتها، انحراف الإيمان والكفر، انتهاك أماكن الإسلام المقدّسة، الوجود العسكري بالقرب من مكة، دعم إسرائيل، اضطهاد المجموعات العربية ـ المسلمة. ولكن إذا وجدت هذه الحُجَّة صدى، لا يمكن إنكاره لدى الجماهير، ولدى وسائل الإعلام في العالمين العربي والإسلامي، فإن حكومات الدول العربية (التي لا ينشغل معظمها بحقوق الإنسان وبالديمقراطية إلا بذلك المقدار نفسه الذي يشغل بال بن لادن) ستكون جميعها تقريبًا معادية، من حيث المبدأ، بوصفها «حكومات»، لشبكة «بن لادن» وخطابه. إن النتيجة التي علينا إذًا أن نخرج بها من ذلك، هي أن «بن لادن» يوظِّف أيضًا طاقته في زعزعة تلك الحكومات.

بورادوري: قد يكون هدف الإرهابيين الكلاسيكي هو الزعزعة فحسب، لا الحصول على أي شيء كائنًا ما كان، وإنما زعزعة الوضع، كما هو عليه في الحاضر.

دريدا: لا تقوم الاستراتيجيا الأعم دائمًا على زعزعة العدو الرئيس والمعلَن فحسب، بل على زعزعة الأقربين والحلفاء أحيانًا، في آنٍ واحد، في مواجهة شبه داخلية. وهذه نتيجة حتمية لسيرورة المناعة الذاتية نفسها. في جميع الحروب، في جميع الحروب المدنية، في حروب العصابات أو حروب الحرّية، تقود المزايدة، التي لا بد منها، إلى مهاجمة الشركاء المنافسين، وإلى

مهاجمة الخصم المسمَّى خصمًا رئيسًا. في حرب الجزائر بين عامي ١٩٥٤ و١٩٦٢، كان العنف، الذي اتخذ هيئة «اقتتال أهلي»، يبلغ من الخطورة أحيانًا بين مختلف قوى التمرُّد الحدَّ نفسه الذي كانت تواجه به القوى الاستعمارية الفرنسية.

هذا سبب إضافي لكي لا نعدّ كل ما يتكشّف عنه الإسلام، أو «العالَم» العربي الإسلامي، يُعبِّر عن «عالَم»، أو عن مجموعة منسجمة على أي حال. وهذا لا يعني بالضرورة فعل حرب، إن نحن أخذنا في الاعتبار جميع أنواع الانقسامات والاختلافات والخلافات الموجودة فيه؛ ولا أن نفعل كل شيء، بطريقة قصاصية، حتى لا تهيمن على هذا «العالَم» العربي الإسلامي، الذي هو ليس بعالَم وليس بعالم واحد، تلك التيارات التي تدفع نحو التعصّب الديني، ونحو الظلامية المسلّحة بالتقنيات العلمية الحديثة، ونحو انتهاك كل مبدأ قانوني/سياسي، ونحو الاحتقار الغاشم لحقوق الإنسان وللديمقراطية، ونحو عدم احترام الحياة. يجب مساعدة ما يُدعى الإسلام، وما يُدعى «العرب»، على تجاوز هذه النزعات الدوغمائية العنيفة. يجب مساعدة أولئك الذين يكافحون ببطولة في هذا الاتجاه نحو الداخل. يمكن لهذا أن يعني هنا السياسة بالمعنى الضيق للعبارة، بقدر ما يعني ذلك تأويل القرآن. وعندما أقول يجب أن نساعد ما يُدعى الإسلام وما يُدعى «العرب»، فإنني أقصد ضمنيًا أيضًا أنه يجب ألا يُفعل أقل من ذلك نحو أوروبا والأميركتين وأفريقيا وآسيا.

بورادوري: لقد أكدّتَ سابقًا الدور الأساسي للمنظمات الدولية وضرورة تقوية احترام القوانين الدولية. هل تعتقد بأن هذا الإرهاب المرتبط بتنظيم القاعدة وبن لادن يحتوي على طموحات سياسية دولية؟

دريدا: إن ما يبدو لي غير مقبول، في «الاستراتيجيا» (العملية، العسكرية، الأيديولوجية، البلاغية، الخطابية.. إلخ) لـ«ظاهرة بن لادن»، لا يتمثّل فقط في الفظاظة، واحتقار الحياة، وازدراء القانون، واحتقار النساء.. إلخ، واستخدام أسوأ ما هناك في الحداثة التكنو ـ رأسمالية لخدمة التعصُّب الديني. لا، ليس هذا فحسب، إن ما هو غير مقبول، على وجه خاص، هو أن ذلك الفعل، وذلك الخطاب، لا ينفتحان على أي مستقبل، وأعتقد بأنه ليس لهما أي مستقبل. إذا كنا نريد، وإذا كنّا نستطيع، أن نمنح بعض الإيمان إلى كمال

الفضاء العام والحقل التشريعي ـ السياسي العالمي، وإلى «العالَم» نفسه، فلا يوجد إذًا شيء جيد نأمله، كما يبدو لي، من هذا الجانب. إن ما هو مفترض ضمنيًا، على الأقل، في هذه الظاهرة، هو وضع جميع القوى الرأسمالية والتقنية ـ العلمية الحديثة، في خدمة تأويل، هو ذاته دوغمائيّ للوحي الإسلامي للواحد(*). لا شيء ممّا تمت علمنته بعناء تحت صيغة «السياسة»، «الديمقراطية»، «حقوق الإنسان» حتى بصيغة السيادة غير اللاهوتية (على افتراض أيضًا أننا نستطيع أن نُعلمن، بشكل كُلي، أو أن ننزع إلوهية قيمة السيادة، الأمر الذي لستُ مُتأكدًا منه)، أقول لا شيء من ذلك يبدو أنه يحوز مكانًا في خطاب «بن لادن». لذا؛ إذا كان عليَّ، في هذا الهيجان للعنف الذي لا يحمل اسمًا، أن أقف إلى جانب أحد الطرفين، وأن أختار في وضع مزدوج، حسنًا، فإنني سأفعل هذا. على الرغم من تحفظاتي الجذرية على موضوع السياسة الأميركية، بل الأوروبية، وبوجه أعم أيضًا، على موضوع التحالف «في مواجهة الإرهاب الدولي»، وعلى الرغم من كل شيء، كل خيانات الواقع، كل نواقص الديمقراطية، والقانون الدولي، والمؤسسات الدولية التي أسسَتها وساندتها دول هذا «التحالف» نفسها إلى حدٍّ ما، على الرغم من ذلك كله، فإنني سأقف إلى جانب المعسكر الذي يترك، من حيث المبدأ، من حيث القانون، إمكانية مفتوحة على الاكتمال تحت اسم «الشأن السياسي»، والديمقراطية، والقانون الدولي، والمؤسسات الدولية.. إلخ؛ ولو كانت هذه الـ«تحت اسم» لا تزال حتى الآن مجرّد زعم والتزام لفظي. يترك هذا الالتزام نفسه، في صيغته الأكثر كلبيةً(**) صدىً داخليًا بوعد لا يمكن تكذيبه. أنا لا أسمع هذا الوعد من «بن لادن»، وعلى الأقل ليس في «هذا العالَم».

بورادوري: يبدو لي أن آمالكَ مرتبطة بمدى سلطة القانون الدولي.

(*) أي التأويل الإسلامي للإله الواحد.

(**) الكلبية تُعبِّر عن موقف فلسفي، يعود بأصوله إلى أحد اتجاهات الفلسفة الإغريقية، التي كان ديوجين الكلبي أهم ممثليها، حين احتقر الحياة وتجرأ على أن يطلب من الإسكندر الأكبر أن يبتعد عن الشمس التي حجبها عنه بوقوفه أمامه. عرَّف الفيلسوف الفرنسي ميشيل أونفري الفيلسوف الكلبي بوصفه الممتلك لإرادة عنيدة في قول لا، وكذلك في امتلاكه وعيًا شقيًا بسوء حال زمانه. صارت كلمة الكلبية من المفردات المتداولة، بحيث تُشير إلى كل مَن يُعبر عن رأيه بوضوح وصراحة من دون مراعاة للمشاعر الأخلاقية والأفكار الموروثة، وصدمها بقصد إثارتها.

دريدا: نعم. في المقام الأول، بقدر عدم الاكتمال التي هي عليه، فإن هذه المؤسسات الدولية يجب أن تُحترم، في مفاوضاتها وفي قراراتها، من جانب الدول ذات السيادة التي هي أعضاء فيها، ووقّعتْ إذًا مواثيقها. لقد دعوتُ قبل قليل بعض الدول «الغربية» ذات التقصيرات الخطِرة للوفاء بالتزاماتها. وبالنتيجة، فإن هذه التقصيرات ذاتها تعود إلى سلسلتين من الأسباب على الأقل.

من جهة أولى، ترتبط هذه التقصيرات ببنية مسلمات ومبادئ تلك القوانين، ومن ثم بالمواثيق والاتفاقات التي تقوم بتنظيمها رسميًا. قد يكون على التفكّر (قد أقول تفكُّرًا من النمط «المفكِّك») أن يسائل، وأن يعيد صوغ تلك الأوليات والمبادئ، وأن ينقّيها ويجعلها كونية، من دون أن ينقص منها أو يدمِّرها، ومن دون أن يترك المفارقات وتلك الإحراجات، التي لا بد لمثل هذا العمل من أن يصطدم بها، توهن عزيمته.

ومن جهة ثانية، لا تتعرَّض هذه التقصيرات، في حال بعض الدول التي هي بقوة الولايات المتحدة وإسرائيل (المدعومة مِن قبل الولايات المتحدة)، إلى أي عقوبة رادعة. ولا تمتلك الأمم المتحدة لا القوّة ولا الوسائل لفرض مثل تلك العقوبات. يجب إذًا فعل كل شيء (وهي مهمة ضخمة، ورهيبة، وتحتاج إلى نفس طويل جدًا)، من أجل معاقبة التقصيرات الحاليّة بالفعل، في الحال الحاضرة لهذه المؤسسات، وتثبيط عزيمتها على نحو مُسبق عبر إنشاء منظمة جديدة. يَفترض ذلك أن تتوافر مؤسسة، كالأمم المتحدة (ما إن يتم تغيير بنيتها وميثاقها ـ أفكِّر بوجه خاص في مجلس الأمن)، على قوّة تدخّل كافية، فلا تحتاج بعد ذلك في تنفيذ قراراتها إلى الدول الغنية والقوية، المسيطرة فعليًا أو افتراضيًا، والتي تطوِّع القانون ليتناسب مع قوتها ومصالحها بوقاحة أحيانًا.

أنا لا أخفي الطابع ذا المظهر الطوباوي للأفق الذي أحدِّده على هذا النحو، أفق مؤسسة قانونية دولية أو محكمة عدل دولية.. إلخ، تعتمد على قوتها الخاصة المستقلة ذاتيًا. على الرغم من أنني لا أحتفظ بحق الكلمة الأخيرة في الأخلاق، في السياسة، أو في أي شيءٍ مهما كان، وعلى الرغم من أن هذه الوحدة للقوّة والقانون (التي يتطلّبها المفهوم نفسه للقانون، كما يشرحها كانط بشكل جيد جدًا) ليست طوباوية فحسب، وإنما إحراجية أيضًا (إنها تشترط

على أي حال ـ في ما وراء سيادة الدولة/ الأمّة، بل وراء السيادة، الديمقراطية التي يجب فيها تفكيك الأسس الأنطو ـ لاهوتية ـ أن نُعيد إنشاء هيئة جديدة لا تكون متعلقة بالدولة بالضرورة، ولكنها ذات سيادة مطلقة، وحق مطلق، وتمتلك كل القوى المستقلة التي هي في حاجة إليها). أتشبثُ بالإيمان بإمكان ذلك الشيء المستحيل، وغير القابل للتقرير، في الحقيقة، من وجهة نظر المعرفة، والعلم، والضمير الذي يجب عليه أن يقود قراراتنا كلها[١٤].

بورادوري: يمكن أن نقول: إن ذلك الهجوم الإرهابي كان هجومًا على مبدأ السيادة الذي طبقته الولايات المتحدة على أرضها من جهة، كما شكّل اعتداءً على الدّور السيادي الذي قامت به الولايات المتحدة في مقابل العالم الغربي، سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا، من جهة ثانية. هل زعزع هذان الهجومان مفهوم السيادة، كما تم تطويره عبر التقليد الثقافي للحداثة الغربية؟

---

(١٤) يوحي إلي المحتوى الذي أُعطيه هنا لكلمتي طوباوي وإحراجي بإعادة قراءة تأويلية مسليَّة وساخرة لقول هيدغر: «إله فحسب بإمكانه أن ينقذنا» (مقابلة أجرتها معه مجلة دير شبيغل عام ١٩٧٦)، انظر: «Only a God Can Save Us,» Translation by Maria P. Alter and john D. Caputo, *Philosophy Today*, vol. 20, no. 4 (Winter 1976), pp. 267-284.

إذ كيف يمكن في الواقع إنكار أن اسم «إله قادم» قد يتوافق مع صيغة نهائية للسيادة التي قد تصالح العدالة المطلقة مع الحقّ المطلق، وهكذا إذًا ـ مثل كل سيادة وكل حق ـ مع القوّة المطلقة، ومع القوّة المنقذة بأكملها؟ نستطيع دائمًا أن ندعو «الإله القادم» تلك المؤسسة غير الممكنة لما كنتُ قد ذكرته قبل قليل في هذا المقطع بحديثي عن «الإيمان بإمكانية ذلك الشيء المستحيل». إن ذلك «الإيمان» ليس غريبًا عمَّا دعوته في مكان آخر بـنزعة تبشيرية من دون انتظار المخلِّص بوصفها بنية كونية (في كتابي أطياف ماركس، على سبيل المثال، وفي عدة أماكن أُخرى: Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Translated by Peggy Kamuf; with an Introduction by Bernd Magnus and Stephen Cullenberg (New York: Routledge, 1994)).

من المؤكد أن مثل هذا الحرف التأويلي كان ليصدم هيدغر، فبالتأكيد ليس هذا هو ما «كان يريد قوله»، بل ربما كان سيرى (عن خطأ، من وجهة نظري) في تهكم خطابي علامةً على كل ما كان قد فضحه، وصنّفه في فئات القانوني والتقني، بل و«الدولة التقنية». في تلك المقابلة نفسها مع دير شبيغل أجاب بـنعم مختصرة، من دون تعليق، ومن دون أن يترك أي مكان للنقاش، بحزم ووضوح عن سؤال الصحافي التالي: « ـ أنتَ ترى بوضوح، وقد قلتَ ذلك بهذه العبارات، أن هناك حركة عالمية تقود، أو أنها قد قادت أصلًا إلى تقدُّم الدولة التقنية بالمطلق؟ ـ نعم»، انظر: «Only a God Can Save Us,» p. 277.

من البديهي أن لا شيء يشبه «الدولة التقنية بالمطلق» بقدر تلك الأشياء التي أتحدث عنها تحت أسماء الإيمان، والنزعة التبشيرية، والديمقراطية المقبلة، والوعد الذي لا يمكن الدفاع عنه لمؤسسة دولية عادلة وقوية في عدالتها السيدة من دون سيادة.. إلخ ـ جاك دريدا.[حول هذه الموضوع انظر عملًا كُتب ونُشر بعد إجراء هذا الحوار: Jacques Derrida, *Voyous: Deux essais sur la raison*, la philosophie en effet (Paris: Galilée, 2003), pp. 153-160 esp.

دريدا: ليس من ندعوهم «الإرهابيين»، في هذا السياق، هم «الآخرين»، الآخرين بالمطلق، أولئك الذين لم نعد نستطيع نحن «الغربيين» أن نفهمهم. يجب ألا ننسى أنه غالبًا ما تم تكوينهم وتدريبهم، بل وتسليحهم لوقت طويل، على الطريقة الغربية، وبعدة أساليب على يد غرب اخترع، هو ذاته، وعلى مدى تاريخه القديم والحديث تمامًا، كلمة «الإرهاب» وتقنيته و«سياسته». ثم يجب تقسيم، أو تمييز «المجموعات» التي قد نسعى إلى أن نوزع عليها مسؤولية هذا الإرهاب. هم ليسوا «العرب» بالعموم، ولا الإسلام، ولا الشرق الأوسط العربي المتأسلم. كل واحدة من هذه المجموعات هي في آنٍ معًا: غير متجانسة، ومليئة بالتوترات والصراعات والتناقضات الجوهرية، وهنا أيضًا، بسيرورات التدمير الذاتي شبه الانتحارية أو ذاتية المناعة بكلمة واحدة. الشيء نفسه يقال عن «الغرب». إن ما سيكون له اعتبار كبير مستقبلًا، في نظري، وسوف أعود إلى ذلك لاحقًا، هو اختلاف أيضًا، بل تعارض، إلى نقطة ما وضمن حدود معيّنة، بين الولايات المتحدة (ولنقل، بنزاهة أكبر بالأحرى بين من يسيطر ويحكم في الولايات المتحدة، لكي لا نكون مجحفين جدًا تجاه المجتمع الأميركي) وبين أوروبا ما(*)، في ما يخص المشكلات التي نتحدث عنها

(*) إن ما يقصده دريدا هنا بـ«أوروبا ما» أوروبا ممكنة ومتوقَّعة ومنتظَرة، وقد وضح ما يقصده بذلك في مداخلة ألقاها في أيار/ مايو ٢٠٠٤، أي قبل أشهر قليلة من موته، بعنوان: «أوروبا الأمل»، بمناسبة مرور خمسين عامًا على افتتاح جريدة لوموند الدبلوماسية، قال فيها إنه يحلم بأوروبا «تقدم مثالًا لإمكان أن تكون السياسة والتفكير والأخلاق وريثة عصر التنوير الذي مضى، وحاملة لعصر تنويرٍ مقبل، قادرٍ على التبصر وغير مزدوج. أوروبا نستطيع من خلالها انتقاد السياسة الإسرائيلية، وبخاصة سياسة شارون وبوش، من دون أن نُتهم بذلك أننا معادون للسامية، أو كارهون لليهودية. أوروبا نستطيع من خلالها أن نساند الآمال الشرعية للشعب الفلسطيني في استعادة حقوقه وأرضه، وأن تكون له دولة من دون أن نوافق بذلك على العمليات الانتحارية أو الترويج لمعاداة السامية والتي تميل غالبًا ـ بل كثيرًا جدًا ـ في العالَم العربي إلى إعادة تصديق بروتوكول حكماء صهيون الفظيع. أوروبا نستطيع فيها أن نقلق، في الوقت نفسه، من ازدياد معاداة السامية وكره الإسلام. لا شك في أن السيد شارون بسياسته غير مذنب وغير مسؤول مباشرة عن عودة معاداة السامية التي لا يمكن التسامح معها في أوروبا، ولكن علينا أن نطالب بحق الاعتقاد بأنه لم يكن في هذا على الحياد، وبأنه قد وجد في ذلك مصلحة لكي يدعو يهود أوروبا إلى العودة إلى إسرائيل. وفي النهاية، أوروبا نستطيع فيها أن ننتقد مخططات السادة بوش وتشيني وولفوفيتز ورامسفلد من دون أن نتملّق فظائع نظام صدام حسين. أوروبا نستطيع فيها ـ من دون مناهضة أميركا ومن دون مناهضة إسرائيل، ومن دون كره للإسلام ومناهضة الفلسطينيين ـ أن نتحالف مع أولئك، الأميركيين والإسرائيليين والفلسطينيين، الذين ينتقدون بشجاعة ـ وغالبًا بتيقظٍ أكثر منا ـ الحكومات أو القوى المهيمنة في بلادهم الخاصة [...]».

تحديـدًا؛ لأن «الائتلاف» الذي تشـكَّل حول الولايات المتحـدة قبل قليل يظل هشًّـا وغيـر متجانس. إنه ليس «غربيًا» فحسـب، كمـا أن «الجبهة» التي هي من دون جبهـة لهـذه «الحـرب»، التي هي مـن دون حرب، لا تعـارِض الغرب مع الشـرق، ولا مع الشـرق الأقصـى (التحقـت الصين فـي النهاية، علـى طريقتها الخاصـة، بالائتـلاف)، ولا مـع الشـرق الأوسـط الذي قامـت كل دولـه بإدانة الإرهـاب، بصـدق نوعًـا مـا، وتعهـدت بمحاربته. بعـض هذه البلـدان تعهدت بمحاربـة الإرهاب بطريقـة بلاغية تمامًا، ودول أُخرى بتقديم الدعم العسـكري واللوجسـتي. أمّا البلدان الأوروبية ودول حلـف الناتو، فإن التزامهما بما يُدعى «الائتـلاف» يظـل معقّدًا جـدًا هو أيضًـا؛ فهو مختلـف من بلـد أوروبي لآخر، والآراء الشـعبية بعيـدة مـن أن تكـون خاضعة للمبـادرات الأميركيـة. إن تطوُّر التحالفـات، مثل التقارب بين روسـيا بوتيـن وأميركا بـوش، والتضامن الجزئي على الأقل للصين في المعركة نفسها، كل ذلك يغيِّر المعطيات الجيو ـ سياسية، الأمر الذي يسـاعد اللعبة الأميركية، التي تحتاج إلى جميع تلك التوافقات لكي تتمكن من الفعل، ولكنه يعقِّدها أيضًا.

إن أكثـر مـا يمكـن أن يمنحنـي الأمـل، عبـر كل هـذه الاضطرابـات، هو الاختـلاف الكامن بين صورة جديدة لأوروبا والولايـات المتحدة. أقول ذلك بـلا مركزية أوروبيـة(*)، ولهذا أتحـدّث عن صورة جديد لأوروبـا. فقد تحمل

(*) المركزية الأوروبية (Eurocentrism) مصطلح سـاد في النصف الثاني من القرن العشرين، ليشير إلى ذلك التشديد على أهمية القيم والثقافة الأوروبية، في مقابل القيم والثقافات الأخرى التي تم التقليل من قيمتها، بل تجاهلها، لأنها غير بيضاء أو غير أوروبية. تقوم المركزية الأوروبية بشكل واعٍ أو غير واعٍ بالنظـر إلى العالـم من وجهة نظـر الثقافة الأوروبيـة، واعتبارها النظـرة الوحيدة الصحيحـة. تعود جذور التمركز على الذات الأوروبية إلى المرحلة الإمبريالية والاستعمارية التي سيطرت فيها أوروبا على معظم مناطق العالم، عندما حاولت أن تبسط نفوذها العسكري والسياسي، والذي كان يخوِّلها احتلال المناطق المتخلفة والهمجية والجاهلة، بحسب تصوراتها القائمة على تمركزها حول ذاتها. كان دريدا من منتقدي المركزيـة الأوروبية، وقد اسـتخدم فـي نقدها مصطلـح التمركز علـى العقـل (Logocentrisme)، وكذلك مصطلـح التمركز على الصوت (Phonocentrisme)، بخاصة في كتابه علـم الكتابة (*De la grammatologie*) (١٩٦٧). كمـا رأينـا قبل قليل كيـف أعاد دريـدا النظر، في الأعـوام الأخيرة مـن حياته، فـي موقفه من أوروبا، فعوّل كثيرًا على ما يسـمّيه «أوروبا المقبلة» للقيام بدور حكيم في مواجهة تطرف سياسـة اليمين الأميركي والإرهاب السياسـي الإسـلامي، مـن دون أن يتنكر لانتقاداته السـابقة التي فضـح فيها العقلية الأوروبية التي حاولت أن تفرضها على غيرها من الثقافات.

أوروبا مساهمة حاسمة لمستقبل القانون الدولي الذي تحدثتُ عنه قبل قليل، من دون أن تتنكر لذاكرتها، بل على العكس، يمكن أن تستقي من ذاكرتها بصفتها مصدرًا رئيسًا[١٥]. آمل أنه سيكون هناك «في أوروبا» «فلاسفة» قادرون على أن يجنّدوا أنفسهم لهذه المهمة (أضع الفلاسفة هنا بين قوسين، لأن هؤلاء، ذوي التقليد الأوروبي، لن يكونوا بالضرورة فلاسفة محترفين، وإنما أيضًا رجال قانون، وسياسيين، ومواطنين، بل ليسوا مواطنين أوروبيين، كما أنني أضعهم بين قوسين كذلك لأنهم سيستطيعون أن يكونوا «أوروبيين»، «في أوروبا» من دون أن يعيشوا على أرض إحدى دول أوروبا، ولكنهم سيجدون أنفسهم بعيدين جدًا أيضًا، بحيث لا يعود اعتبار المسافة والأرض كما كان عليه في السابق). ولكنني أصر على وضع «أوروبا» بين قوسين، لأن التفكيك الواسع والصبور والضروري للتحول المقبل، يكشف أن التجربة التي دشنتها أوروبا، منذ زمن الأنوار، في العلاقات بين السياسي واللاهوتي، أو الديني بالأحرى، تظل بلا شك تجربة متفاوتة، غير مكتملة، نسبية، ومعقّدة.. إلخ، ولكن تجربة التنوير تلك ستترك في الميدان السياسي الأوروبي آثارًا أصيلة حتمًا، في الدوغمائية الدينية (ولا أتكلم هنا على الدين أو الإيمان، بل على سلطة الدوغمائية الدينية على السياسي)[١٦]؛ ونحن لا نجد مثل تلك الآثار التنويرية، لا في العالَم العربي، ولا في العالَم الإسلامي، ولا في الشرق الأقصى، ولا حتى، وهذه هي النقطة الأكثر حساسية، في الديمقراطية الأميركية، التي لا تسيطر عليها المبادئ، في الواقع، وإنما حقيقة الثقافة السياسية الأميركية المهيمنة. إن هذه النقطة الأخيرة معقّدة وخطِرة، ولا يعني ذلك أن على

---

(١٥) أسمح لنفسي هنا بالإحالة إلى بعض نصوصي التي تطور معالجة هذا الموضوع: Jacques Derrida: *Of Spirit: Heidegger and the Question*, Translated by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby (Chicago: University of Chicago Press, 1991); *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, Translated by Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas; Introduction by Michael B. Naas, Studies in Continental Thought (Bloomington: Indiana University Press, 1992); «Khôra,» trans. Ian McLeod, in: Jacques Derrida, *On the Name*, Edited by Thomas Dutoit, Meridian: Crossing Aesthetics (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995), pp. 87-127, and «Faith and Knowledge.» - (JD).

[المصادر الفرنسية هي: Jacques Derrida: *De l'esprit: Heidegger et la question*, la Philosophie en effet (Paris: Galilée, 1987); *L'Autre cap; suivi de la démocratie ajournée* (Paris: Éd. de Minuit, 1991); *Khôra*, Incises (Paris: Galilée, 1993), et *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon* (المترجم)].

(١٦) لكي أعقّد وأشذّب قليلًا الاستخدام الذي أقوم به هنا لهذه الكلمات، فإنني أسمح لنفسي أن أحيل مرّة أخرى إلى كتابي الإيمان والمعرفة. ـ جاك دريدا.

«التفكيك» الفلسفي أن يعمل شيئًا ضد ما ندعوه «الولايات المتحدة»، وإنما ضد ما يشكّل الآن سيطرة أميركية تأتي لتسيطر أو لتهمّش شيئًا خاصًا بتاريخ الولايات المتحدة، يعود هو أيضًا إلى تلك الـ «أوروبا» الغربية، صاحبة عصر الأنوار غير المكتمل نوعًا ما والذي أتحدث عنه.

بورادوري: ما الدور الذي تمنحه للدِّين في هذا السياق؟

دريدا: نحن نتحدث هنا عن «حرب» غريبة بلا حرب، لها غالبًا هيئة مواجهة، في الظاهر على الأقل، بين مجموعتين تظل فيهما العزيمة الدينية قوية جدًا. فمن جانب هناك أميركا، القوّة «الديمقراطية» الوحيدة ذات النمط الأوروبي، في بلد لا يزال يحتفظ بعقوبة الإعدام، من جهة، ومن جهةٍ ثانية، على الرغم من الفصل المبدئي بين الدولة والأديان، فإن مرجعية الكتابات المقدّسة (المسيحية على رأسها) أصلية في الخطاب الرسمي لسياستها ولقادتها السياسيين، مثل: God bless America [ليحفظ الله أميركا]، والإشارة إلى Evildoers [فاعلي الشّر]، أو إلى axis of Evil [محور الشّر]، وكلمة السّر الأولى (التي سُحِبتْ من حينها) هي infinité justice [عدالة لا متناهية]، وهذا غيض من فيض الأمثلة التي تذكَّرتُ منها. في مواجهة الجانب الآخر، «العدو» الذي يحدِّد نفسه بوصفه متأسلِمًا تأسلُمًا سلفيًا أو أصوليًا، حتى لو لم يكن يُبرز الإسلام الصحيح، وحتى لو كان المسلمون جميعًا بعيدين عن أن يروا فيه الإسلام الصحيح. تمامًا مثلما لا يرى في المقابل جميع مسيحيي العالَم المسيحية الصحيحة في التصريحات الدينية المسيحية الأصولية للولايات المتحدة.

إنني أبسِّط كثيرًا، لكن هذا التبسيط يساعد، على ما أعتقد، على قراءة الخطوط العريضة لوضع عام لا يمكن إنكاره. من جهة أُخرى، ربما سيكون هناك إذًا مواجهة بين سياستين لاهوتيتين قد خرجتا بغرابة، من الأصل نفسه أو من تربة مشتركة لوحي سأسميه الإبراهيمي. من المعبِّر جدًا أن يكون المركز، مجازيًا على الأقل، لكل هذه «الحروب» هو المواجهة بين دولة إسرائيل («ديمقراطية» أخرى لم تقطع حبل السُّرّة مع السّلطة الدينية، بل الإثنية - الدينية، والمسانَدة بقوّة، ولو بطريقة معقّدة، من قِبل الولايات المتحدة؛ ولكننا لا نستطيع هنا أن نفتح من جديد هذه المسألة) وبين دولة فلسطينية افتراضية

لم تتخلَ بعدُ عن تسجيل الإسلام بوصفه دين الدولة في إعدادها لدستورها والمساندة بقوّة، ولو بطريقة معقّدة، وغالبًا بانحراف مِن جانب الدول العربية الإسلامية.

أود أن آمل أنه سيكون هناك في «أوروبا»، أو في أحد التقاليد الحديثة لأوروبا، إمكان خطاب آخر وسياسة أخرى ومخرج من هذا البرنامج المزدوج اللاهوتي/ السياسي، ولو على حساب تفكيك يبحث عن نفسه. قد يكون «١١ أيلول/ سبتمبر»، مهما نضع تحت هذا العنوان، هو، في آنٍ معًا، إشارة، وضريبة يجب دفعها. لا شك في أنها ضريبة غالية، من دون افتداء، ومن دون خلاص ممكن للضحايا، ولكنها أيضًا مرحلة مهمة في هذه السيرورة.

بورادوري: أنتَ تمنح أوروبا إذًا دورًا مهمًا جدًّا.

دريدا: أمنحها دورًا آمله، ولكنني لا أراه. إنني لا أشاهد شيئًا في الحقائق التي يمكن أن تفسح في المجال ليقين أو لمعرفة. ليس أكثر من بعض الإشارات للتأويل. إذا كانت هناك مسؤوليات وقرارات يجب اتخاذها، وتكون جديرة بهذا الاسم، فإنها تنتمي إلى زمن الخطر وفعل الإيمان؛ في ما وراء المعرفة؛ إذ أختار لأنني أعرف، في حدود ما أعرف وأعرف أن عليّ أن أفعل، فإنني أعرض إذًا برنامجًا متوقعًا، ولا يكون هناك لا قرار ولا مسؤولية ولا حدث. ما قمتُ به لتوي من مجازفة حول موضوع «أوروبا»، فلنقل إنني أسائل نفسي في إحدى الليالي، انطلاقًا من عدد محدّد من الإشارات. إنني أفك الرموز، وأراهن، وآمل. وإذا كنتُ قد وضعتُ الكثير من الأقواس الحذرة على جميع أسماء العلَم تلك، ابتداءً من «أوروبا»، فذلك لأنني لستُ متأكّدًا من شيء، وبخاصة من أوروبا أو من المجموعة الأوروبية، كما هي موجودة، أو كما تعلن نفسها في الواقع. إن الرهان هنا على فكرة هذه الـ «ربما» التي كثيرًا ما تحدثتُ عنها في كتابي **سياسات الصداقة**(*) بصدد موضوع «الديمقراطية القادمة».

بورادوري: لنتوقف للحظة عند أوروبا، كما هي عليه اليوم. كيف ترى الدور السياسي لأوروبا، وما هي إمكاناتها في ممارسة تأثير فعلي؟

(*) هذا المرجع أغفلته النسخة الإنكليزية ولكنه مذكور في النسخة الفرنسية، لذا آثرنا ذكره هنا:
Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié; suivi de l'oreille de Heidegger*, la philosophie en effet (Paris: Galilée, 1994).

دريدا: منـذ اليوم تحاول الحكومتان الفرنسـية والألمانية، وإن بخجل، أن تكبحا قليلًا عجلة أو سرعة الولايات المتحدة، على الأقل في ما يتعلق ببعض الأشـكال التـي يمكـن أن تنطلـق منهـا «war against terrorism» [الحـرب علـى الإرهاب]. ولكن أصوات أوروبا غير مسموعة هنا في أميركا، التي لا تتحدث قنواتها التلفزيونية الكبيرة إلا عن التحالف غير المشـروط والمتحمس لإنكلترا طونـي بلير، إلى جانب الولايات المتحدة. قد يكون على فرنسـا أن تفعل أكثر وأفضل ممّا تقوم به، برأيي، حتى تُسمِع صوتًا أصيلًا. ولكنها بلد صغير، حتى لـو كانت تمتلك القوّة النووية، ولها صوت في مجلس الأمن. ما دامت أوروبا لا تمتلـك قوّة عسـكرية موحّـدة وكافية من أجـل تدخلات مسـتقلّة، متحفِّزة، محسـوبة، مناقَشـة، متداوَلة في أوروبا، فإن الأساسيات الأولية للوضع الراهن لن تتغير، ولن نقترب نحن من ذلك التحوّل الذي ألمحتُ إليه قبل قليل (قانون دولي جديّ، قوّة دولية جديدة في خدمة مؤسسات دولية جديدة.. إلخ، مفهوم جديـد وهيئة محسوسـة جديدة للسـيادة، أسـماء جديدة بلا شـك لجميع هذه الأشياء المقبلة).

قـد لا أرغب فـي منح ميزات أكثر مـن اللازم للميدان القانونـي، وللقانون الدولي، ولمؤسساته، مع أنني أؤمن، أكثر من أي وقت مضى، بأهميتها. من بين أكثر المؤسسـات الدوليـة المُعتبرة اليـوم، هناك الأمم المتحدة، ولكنها ليسـت الوحيـدة؛ فهناك أيضًا صندوق النقد الدولي، وهنـاك مجموعة الدول الثماني.. إلخ. لنفكّر في ما وقع مؤخّرًا في جنوة، على سبيل المثال[17]. لقد قال بعضهم، بطريقة مبالغ فيها، ولكنها ليست بلا وجه حق، في الوقت نفسه، إن هناك تحالفًا موضوعيًا، سببًا مشتركًا وائتلافًا فعليًّا بين القوى التي تحتشد اليوم ضد العولمة والإرهـاب الدولي (وبكلمتين «١١ أيلول/ سـبتمبر»)، وإلا فإنها مؤامرة دولية. مـن أجلِ أن نُدخِل هنا التمييـزات الضرورية (تمييزات مفاهيمية وعملية!)، فإن ذلك يتطلّب بالضرورة جهدًا ضخمًا، ولكن عليها أن تأخذ بالحسبان التناقضات،

---

(١٧) يُشير دريدا هنا إلى مؤتمر الـدول الثماني الذي عُقِدَ في جنوة مـن ٢٠ إلى ٢٢ تموز/ يوليو ٢٠٠١، وشـاركتْ فيه إيطاليا، كندا، فرنسـا، ألمانيـا، اليابان، روسـيا، بريطانيا، الولايـات المتحدة. كان هدف القمة مناقشة موضوعات مثل تقليص الفقر وحماية البيئة. نظمت حركة مناهضة العولمة تظاهرات عنيفة، وقعـت خلالها أضرار بالغة في الأبنية والسـيارات والمحلات التجارية. وقـد جُرِح عدد كبير من المتظاهرين، كانت جروح بعضهم خطرة، كما توفي أحد المتظاهرين ـ (GB).

أي التحدُّدات التضافُرية(*) الذاتية المناعة التي أُصر عليها كثيرًا، وترَين جيدًا أنه، علـى الرغم من وضوح مصدرهـا البيولوجي، والوراثـي أو الحيوانيّ، فإن هذه التناقضات تتعلّق بما وراء الكائن الحي المحض والبسيط؛ وليس ذلك إلا لأنها تحتوي الموت في الحياة.

بورادوري: أجد شـخصيًا أن مسـألة السـيادة الدولية معقدة جدًّا؛ أليس من الصحيح أننا، لو دفعنا دور المنظمات الدولية والقانون الدولي إلى حده الأقصى، فإننا نعود من جديد إلى أحد أنماط الدولة: ما بعد ـ الدولة، ما بعد ـ القانون؟

دريـدا: إنهـا مشـكلة هائلة فـي الحقيقـة، وأرى أن المرجعيـن الكبيرين اللذين يجب مناقشـتهما هنا هما في الواقع كانط وحنّة أرندت؛ فقد دعا كلٌّ منهمـا إلـى قانون دولـي مع اسـتبعاد، بل مع إدانـة، فرضية دولـة عظمى أو حكومـة دولية فـي آنٍ معًا. لا يعني ذلك تجاوز أزمات موقّتة للسـيادة، على هذا النحو أو ذاك، كما هي الحال اليوم، من أجل الوصول إلى دولة عالمية، دولة ـ عالَم. إن هذه اللادولنة ذات النمط غير المعروف مطلقًا في السـابق، قـد تدفعنا إلـى التفكير، وراء مـا صاغه كانـط وأرندت بطريقة محـدّدة، في الهيئة الجديدة المقبلة لملجأ أخير لسـيادة (ولنقل بالأحرى، وببسـاطة أكبر، قوّة أو مقدرة، لأن اسم السيادة يظل ملتبسًا جدًا ولاهوتيًا سياسيًا أيضًا، على نحو مبالغ فيه)، قوّة (cratie) حليفة بل متحدة، لا مع القانون فحسب، بل مع العدالـة أيضًـا. مـا أود أن يُفهـم من «الديمقراطيـة المقبلة» هـو أنها لا تعني ديمقراطية مستقبلية ستكون «حاضرة» في يوم ما. سوف لن توجد الديمقراطية أبدًا في الحاضر، فهي متعذّرة الحضور، كما أنها ليست كذلك فكرة موجِّهة

(*) Surdétermination (التحدُّد التضافري): مُصطلح يسـتخدم في التحليل النفسـي، وهو يعني أن تشـكلات اللاوعي، مثل الحُلم وزلات القلم واللسـان.. الخ، لا تتحدّد من خلال عامل واحد، بل هناك مجموعة من العوامل تتضافر معًا، بل تتنافس في ما بينها في سلاسـل دلالية لكل واحدة منها انسـجامها الخاص، وتتطلّب تفسـيرًا خاصًا. كان فرويد قد استخدم هذا المصطلح في تفسير الأحلام التي وجد أنه لا يمكـن ردّهـا إلـى عامل واحد، بـل إلى جملـة عوامل تشـترك معًا في تكويـن الحلم واللاوعـي. مرّة أخـرى، نلاحظ توظيف دريدا لكثير من مصطلحات التحليل النفسي في تفكيكه للظواهر، علمًا بأن هذا المصطلح لم يبقَ حصرًا على التحليل النفسي، بل دخل في حيز اللغة المتداولة، ليعني تنافس عوامل أو دوافع عدة في تفسـير ظاهرة معيّنة أو ـ كمـا هي الحال في الميدان اللسـاني ـ تحديد معنى مصطلح من خلال السياق الوارد فيه.

بالمعنى الكانطي. ولكن هناك المستحيل الذي تحفر فيه الديمقراطية المقبلة الوعد الذي يجازف، وعليه دائمًا أن يجازف بالانحراف إلى تهديد. هناك المستحيل، والمستحيل يظل مستحيلًا بسبب معضلة[*] (aporie) الشعب (demos): الذي هو في آنٍ معًا، الفرادة التي لا يمكن حسابها لأي شخص، هو «ذات» قبل كل شيء، وإمكان الانفصال الاجتماعي عن سرٍ يجب احترامه، في ما وراء كل مواطنة وكل «دولة»، بل كل «شعب»، وكل حالة راهنة في تعريف الكائن الحي بوصفه كائنًا حيًا «بشريًا» من جهة، وهو من جهة أُخرى كونية الحساب العقلاني لتساوي المواطنين أمام القانون، والرابط الاجتماعي في أن نكون معًا، بعقد أو من دون عقد.. إلخ، يظل هذا المستحيل الذي هناك (qu'il y a) غير قابل للمحو، وغير قابل للاختصار أيضًا، بقدر ما نتعرّض لما يأتي. إنه التعرّض (الرغبة، الانفتاح، ولكن الخشية أيضًا) الذي يفتح، الذي ينفتح، الذي يفتحنا على الزمن، على ما يأتي علينا، على ما يحدث، على الحدث؛ على التاريخ إذا كنتِ تفضلين ذلك، تاريخ للتفكير مختلف عن التفكير فيه، انطلاقًا من الأُفق الغائي، بل حتى من أي أفق باختصار. عندما أقول «المستحيل الذي هناك»، أعني ذلك النظام الآخر «للممكن ـ المستحيل» الذي أحاول أن أفكّر فيه عبر التساؤل بكل الطرق (على سبيل المثال، التساؤل حول مسائل العطية، والعفو، والضيافة، إلخ)، بمحاولة «تفكيك»، إذا أردتِ، ميراث مفاهيم «الإمكان» و«المقدرة» و«الاستحالة».. إلخ. ولكنني لا أستطيع هنا أن أتوسع في ذلك أكثر[١٨].

(*) Aporie (معضلة): وهي في الأصل كلمة يونانية aporia، وتعني عدم وجود ممر، أو صعوبة، أو حيرة، وهي تُطلق على الصعوبة في إيجاد حلٍ لمشكلة ما. وهي تعني، عند، وضع القارئ أو المستمع في حيرة في الاختيار بين إثباتين. من الأمثلة المعروفة في الفلسفة على المعضلات نجد معضلات زينون الأيلي، مثل السهم الطائر والسباق بين آخيل والسلحفاة. تأخذ المعضلة حاليًا معنى يتعلق بكل مشكلة لا حل لها، ولا مفر منها في الوقت نفسه.

(١٨) انظر على سبيل المثال: Jacques Derrida: «As if it Were Possible: 'Within Such Limits',» in: Jacques Derrida, *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*, Edited, Translated, and with an Introduction by Elizabeth Rottenberg, Cultural Memory in the Present (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002), pp. 343-370; «The University without Condition,» in: Jacques Derrida, *Without Alibi*, Edited, Translated, and with an Introduction by Peggy Kamuf, Meridian: Crossing Aesthetics (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), pp. 202-237, and *Papier machine: Le Ruban de machine à écrire et autres réponses*, la philosophie en effet (Paris: Galilée, 2001) - (JD).

من بين جميع الأسماء التي نصنّفها بسرعة قليلًا في فئة «الأنظمة السياسية»، يظل مفهوم الديمقراطية الموروث هو الوحيد الذي يقبل أن يتنكر، وأن ينتقد، وأن يطوّر نفسه بشكل لا نهائي (لا أعتقد أن «الديمقراطية» تَصِف في النهاية «نظامًا سياسيًا»). أمّا إذا كان هذا المفهوم لا يزال اسمًا لنظام سياسيّ، فإنه قد يكون ذلك «النظام» الوحيد الذي يضطلع بسعيه إلى كماله الخاص، وإذًا إلى تاريخيته الخاصة، والذي، قد أقول إنه يستطيع الإجابة، بطريقة مسؤولة بقدر الإمكان، عن المعضلة أو عمّا لا يمكن بتّه، وعلى أساسه ـ أساس بلا أساس ـ يتقرر هذا النظام. أُدرك جيدًا أن هذه الصياغات تظل غامضة، ولكن إذا كانت الديمقراطية هي أيضًا شيئًا من العقل المقبل، فإن ذلك العقل لا يستطيع أن يقدِّم نفسه اليوم، كما يبدو لي، إلا في هذه الصيغة القليلة الوضوح، وأعني بذلك، على أي حال، الكثير من الأوامر المتصلِّبة.

بورادوري: ما موقفك من مفهوم العولمة، وما العلاقة بين العولمة والمواطنة العالمية؟

دريدا: في شأن العولمة، أو ما أُفضِّل تسميته بالفرنسية[*] La Mondialisation، وذلك لأسباب شرحتها في مكانٍ آخر[**]، يشهد العنف الذي حدث في «١١ أيلول / سبتمبر»، ربما مرّة أُخرى، على سلسلة من التناقضات مكتوب لها أن تبقى[19]؛ إنها معضلات، كما أنها تتعلّق أيضًا، كما يبدو لي، بتلك المناعة الذاتية الحتمية التي

(*) في الواقع تعني كلمة La Mondialisation العولمة بينما تعني كلمة La Globalisation، التي وردت في سؤال بورادوري، الكوكبة، ولكننا آثرنا ترجمتها بالعولمة، لأن كلمة العولمة سيطرت على الخطاب العربي أكثر من كلمة الكوكبة التي تراجع استخدامها كثيرًا (بحسب قراءتنا المتواضعة لما كُتب ويُكتب باللغة العربية حول العولمة).

(**) هذا المرجع أغفلته النسخة الإنكليزية ولكنه مذكور في النسخة الفرنسية، لذا آثرنا ذكره هنا:
Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, Incises (Paris: Galilée, 2001).

(١٩) في «الجامعة من دون شرط (The University Without Condition)»، يكتب دريدا: «أحتفظ بالكلمة الفرنسية «العولمة» «*Mondialisation*» مفضِّلًا إياها على كلمة «الكوكبة» «Globalization» أو «Globalisierung» لكي أحافظ على الإشارة إلى «عالَم» (*World, Welt, mundus*) «monde» ليس هو بالكوكب ولا بالكون». على الرغم من التحفظات التي عبّر عنها دريدا في هذا النص وفي غيره من النصوص، فإن كلمة العولمة تُرجمت أحيانًا هنا بالكوكبة «Globalization» وذلك عندما تعلق النقاش بما يُدعى عمومًا ـ في العالَم الذي يتحدّث الإنكليزية، حتى في ما يتعداه ـ بالكوكبة «Globalzation».

[الأصل الفرنسي الذي ترجمنا عنه الاستشهاد أعلاه هو: Derrida, *L'Université sans condition* (المترجم)].

لا نتوقف عن تسـجيل آثارها. أولًا، لم تقع العولمـة في المكان، ولكنها وقعتْ في اللحظـة التي سُـميَّت بها. ثانيًا، في كـل مكان وقعتْ فيه مـن دون أن تقع، كان في ذلك السرَّاء والضرّاء معًا. سوف أحاول هنا أن أوضح هاتين النقطتين.

ـ العولمة لم تقع: في الفترة المسمّاة العولمة ـ تلك الفترة التي كان لبعضهم مصلحـة فـي الحديث عنها والاحتفال بهـا ـ لم يكن تباين المجتمعات البشـرية وعدم المسـاواة الاجتماعيـة والاقتصادية الأكثر خطورة والأكثر اسـتعراضًا، بلا شك، في تاريخ البشرية (إذ يمكن «عولمة» الاستعراض بسهولة أكبر في الواقع). وفي الوقت الذي يشدّد الخطاب الذي يصب في مصلحة العولمة على الشفافية التـي غدت ممكنة عـن طريق تكنولوجيات الاتصال، وفتح الحدود والأسـواق، وتكافؤ الفرص.. إلخ، فإننا لم نعرف قط في تاريخ البشـرية، بأرقام مطلقة، مثل ذلك القدْر مِن عدم المسـاواة وسـوء التغذية والكوارث البيئية والأوبئة من دون أي إعانة (فكِّري على سبيل المثال في الإيدز في أفريقيا وفي ملايين الأشخاص الذين نتركهم ليموتوا، أي الذين نقتلهم إذًا)، فكّري أيضًا في أن أقل من خمسـة فـي المئـة من البشـرية تسـتطيع أن تتصل بالإنترنـت، بينما في عـام ١٩٩٩ كان خمسـون في المئة من المسـاكن الأميركية مجهّزة بهذه الشـبكة، وفي أن أغلبية المسـتخدمين هم مـن الناطقين بالإنكليزية. في اللحظة التـي أُعلِنت فيها عولمة سـعيدة تشـهد «نهاية العمـل» (كما أعلن جيريمـي ريفكين)، لم يكـن هناك قط أشخاص مسحوقون بشروط العمل أو، على العكس، محرومون من العمل الذي يأملونـه بمثـل هذا العـدد[٢٠]. فبحسـب بضعة بلـدان، وبضع الطبقـات في هذه البلـدان، تسـتفيد بالكامل من سـيرورات العولمة. بلـدان الشـمال الغنية تمتلك رؤوس الأمـوال، وتتحكّم في القرارات الاقتصاديـة (مجموعة الثمانية، صندوق النقـد الدولـي، البنـك الدولـي.. إلـخ). إذا كـان الفاعلـون المنظِّمـون لاعتداء «١١ أيلول/ سبتمبر» هـم مـن بين أولئك المسـتفيدين ممّـا يُدعـى العولمة قيد التحقـق (قوّة رأسـمالية، تواصُل عـن بعد، تكنولوجيـا متقدِّمة، عبـور للحدود، إلخ)، فإنهم ادّعوا بذلك على الأقل (بإفراط بلا شـك، ولكن ذلك الإفراط كان

---

(٢٠) Derrida, «The University without Condition,» and Jeremy Rifkin, *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1995) - (JD).

[المصدر الفرنسيّ هو: Derrida, *L'Université sans condition.* (المترجم)].

فعـالًا) أنهـم يتصرفون باسـم معذبي العولمة، باسـم كل أولئك الذين يشـعرون بأنهم أقصوا، أو باسـم الخاسـرين، المهمّشـين، المتروكين علـى قارعة الطريق، الذيـن يمتلكون فحسـب إمكانات الفقر في زمن العولمة (مثـل التلفزيون اليوم، هـذه الآلة التي ليسـت حياديـة أبدًا)، لكي يشـاهدوا اسـتعراض إثـراء الآخرين الفاحش. ربما يجب هنا إيجاد مكان خاص للثقافات وللسـكان الإسـلاميين في هـذا السـياق. في غضون القـرون الأخيرة، التي يجـب إعادة قـراءة التاريخ فيها بعنايـة (كغياب عصـر التنوير والنزعة الاسـتعمارية والإمبريالية... إلخ) تراكمت مقدمات وضعية جيوبوليتيكية، نستشعر آثارها اليوم، ويأتي في مقدمتها التناقض بين التهميش والإفقار الذي تتناسـب وتيرته مع النمو السـكاني. ليس المفقَّرون المعنيون محرومين من بلوغ ما ندعوه الديمقراطية فحسب (بسبب التاريخ الذي ذكرته للتو باختصار)، بل هم أيضًا مسلوبو الثروات المسماة «طبيعية» والموجودة في باطن الأرض، مثل النفط في المملكة العربية السـعودية، على سـبيل المثال، أو فـي العـراق، أو حتى فـي الجزائر، والذهب فـي جنوب أفريقيـا، والكثير من المعـادن الخـام في أماكن أخـرى. إنهم محرومـون منها من قِبَـلِ المالكين، أي الباعـة، وكذلـك مـن قِبَـل المسـتثمرين والزبائن، وفـي الحقيقة من خـلال لعبة التحالفـات أو الصفقات الودية نوعًا ما بين الطرفين. إن هذه الثروات «الطبيعية» هي في الحقيقة البضائع الوحيدة اليوم التي لا يمكن جعلها افتراضية، ولا يمكن أن تُنـزع عنها صفة الإقليمية، ونجد فيها السـبب الكامـن وراء كثير من الظواهر التي نحن في صدد الحديث عنها. مع كل ضحايا العولمة المزعومة، لم يحصل الحوار (الشـفاهي والودّي)، لذا غالبًا ما يقدَّم اللجوء إلى العنف الأسوأ بوصفه «الجـواب» الوحيـد الممكن عـن «الأُذن الصمـاء». لدينـا آلاف الأمثلة لهذا في التاريـخ الحديث، وقبل «١١ أيلول/سـبتمبر» بمدة طويلة. إنـه المنطق المزعوم مـن جانب جميـع النزعـات الإرهابيـة فـي صراعاتها من أجـل التحرُّر. يشـرح نيلسون منديلا بقوة كيف كان على حزبه، بعد أعوام من الكفاح غير العنيف، أن يلجأ إلى السلاح في وجه رفض الحوار. وقد كانت هذه حال الجزائر، حيث لم يعد هناك أي صلة مناسبة للتمييز بين المدني والعسكري والبوليسي.

مـن وجهـة النظر هذه، فإن العولمـة لم تقع. إنها مظهر خـدّاع، حيلة أو سلاح بلاغي، يُخفي عدم توازن متزايد، وظِل كثيف جديد، لا تواصل ثرثار وإعلامـي فائـق، وتراكم كثيف للثـروات ولوسـائل الإنتـاج ولتكنولوجيات

الاتصال، وللتسلُّح العسكري العالي التصنيع، ومواءمة لجميع تلك القدرات عبر عدد صغير من الدول أو الهيئات الدولية، حتى صار التحكُّم في ذلك أسهل فأسهل وأصعب فأصعب في آنٍ معًا. إن الطاقة التي يجب مواءمتها لها، تلك البُنية (التي لا يمكن أن تنزع عنها صفة الإقليمية في الأعم الأغلب، والقابلة لأن تكون افتراضية، والممكنة الرسمَلة) التي تتفلَّت في اللحظة التي تبدو فيها خاضعة للتحكم عبر عدد صغير (من الدول على سبيل المثال)، لتمر عبر أيدي بُنى دولية، ليست متعلقة بالدولة، ثم تميل إلى الانتشار في حركة تكثُّفها ذاتها. ينشأ الإرهاب من نمط «١١ أيلول / سبتمبر» (غنيّ وعالي التعقيد، اتصالي، مجهول، ومن دون دولة محدَّدة) من ذلك التناقض البيِّن.

ـ في المقابل، وكما يمكن لنا أن نعتقد، فإنه حين وقعت العولمة كانت فيها السَّرّاء والضراء. تتمثّل السَّرّاء في أن الخطابات والمعارف والنماذج صارت تنتقل بشكل أفضل وبسرعة أكبر. كما وجدت عمليات الدمقرطة مع العولمة حظوظًا أوفر. تُدين حركات الدمقرطة الحديثة العهد في شرق أوروبا بالكثير، وربما بكل شيء، إلى التلفزيون، وإلى تناقل النماذج والمعايير والصور والمنتجات الإعلامية.. إلخ.، ويزداد عدد المؤسسات غير الحكومية باطِّراد، حيث صارت معروفة أكثر ومعترفًا بها. انظري مثلًا إلى الجهود المبذولة من أجل إقامة محكمة جزاء دولية.

أنتِ تتحدثين عن «مواطَنة عالمية». نعم، إن تقدُّم المواطَنة العالمية مسألة رائعة. يمكن أن نبتهج بذلك، مثلما نبتهج بكل معبر يقود إلى المواطنة، وهنا إلى المواطَنة العالمية. ولكن المواطَنة هي حدٌّ أيضًا، حدٌّ للدولة/ الأمّة؛ ونحن كنّا قد أعلنّا سابقًا تحفظات على الدولة/ العالَم. أعتقد، على العكس، بأنه ينبغي تصوّر مجيء حلف أو تضامن كونيّ ـ في ما وراء النموذج المثالي القديم للمواطَنة العالمية الإغريقية ـ المسيحية (الرواقي، البولسي [نسبةً إلى الرسول بولس]، الكانطي) ـ يمضي إلى ما وراء الدولية (للأمم المتحدة) وإذًا إلى ما وراء المواطَنة. لقد كان هذا أحد مباحثي في أطياف ماركس وفي أبحاث أخرى. في كل مرَّة نُقاد من جديد إلى المعضلة نفسها، وهي: كيف نرجّح بين كفّة الدور الإيجابي والصحي لشكل «الدولة» (سيادة الدولة/ الأمّة)، وإذًا للمواطَنة الديمقراطية بوصفها الحامي ضد أشكال العدوان الدولية (السوق،

والتركُّز العالمي لرؤوس الأموال، بقدر ما هو تركُّز للعنف «الإرهابي» وانتشار الأسلحة) مِن جهة، وكفّة التأثيرات السلبية أو المحدودة لدولة تظل فيها السيادة إرثًا لاهوتيًا، يضبط حدودها، ويغلقها في وجه غير المواطنين ويستأثر بالعنف[٢١].. إلخ.، مِن جهةٍ أُخرى؟ مرّة ثانية، تكون الدولة هي الحامي الذاتيّ والمدمِّر الذاتي، الدواء والسُّم[*] في آنٍ معًا. إن «فارماكون» هو اسم آخر، اسم قديم لمنطق المناعة الذاتية[٢٢]، نراه في نتاج الانحراف المحتوم للتقدم التقني ـ العلمي (السيطرة على الكائن الحيّ، علم الطيران، التقنيات الجديدة للاتصال عن بُعد لنقل الأخبار، البريد الإلكتروني، الإنترنت، الهاتف المحمول.. إلخ.)، نراه في أسلحة الدمار الشامل، في «الإرهاب» بكل أشكاله. وهو انحراف يظهر سريعًا، لا سيما أن التقدم، موضوع الحديث هنا، هو أولًا تقدُّم في السرعة وفي الإيقاع. بين زعيمي الحرب المفترضين، المكنّيين «بن لادن» و«بوش»، تتزايد حرب الصور والخطابات تسارعًا كبيرًا، وعلى الموجات كلها، مُخفيةً وحارقةً بسرعة، تتزايد قُدمًا الحقيقة التي تُظهرها مسرِّعةً دائمًا الحركة التي تحل الإخفاء مكان الإظهار ـ بالتبادل، وإذًا الأسوأ والأفضل، بحيث يبدو الأسوأ أنه الأفضل أيضًا. هذا هو ما يظل مرعبًا، مخيفًا، مرهبًا، هذا هو المصدر الأخير لجميع الأشكال الإرهابية على الأرض، في الأقاليم ووراءها.

---

(٢١) Benjamin, «Critique of Violence,» and Jacques Derrida, «Force of Law: The Mystical Foundation of Authority,» trans. Mary Quintance, *Cardozo Law Review*, vol. 11, nos. 5-6 (1990), pp. 920-1045 – (JD).

[المرجع والمصدر بالفرنسية هما:
Walter Benjamin, «Pour une critique de la violence,» dans: Walter Benjamin, *Mythe et Violence*, et Jacques Derrida, *Force de loi: Le Fondement mystique de l'autorité*, la philosophie en effet (Paris: Galilée, 1994).

(*) يُشير دريدا هنا إلى إحدى أشهر مقالاته التفكيكية التي ظهرت عام ١٩٦٥ بعنوان «صيدلية أفلاطون»، التي أعاد نشرها عام ١٩٦٧ في كتابه الانتشار. في هذه المقالة، قام دريدا بتفكيك نص محاورة فيدر لأفلاطون، التي وصَفَتْ الكتابة بوصفها «فارماكون» (pharmakon) التي تعني الدواء والسُّم في آنٍ معًا، أي الداء والدواء على حدٍّ سواء.

(٢٢) Jacques Derrida, «Plato's Pharmacy,» in: Jacques Derrida, *Dissemination*, Translated, with an Introduction and Additional Notes by Barbara Johnson (Chicago: University Press, 1981), pp. 61-171 – (JD).

[المصدر الفرنسيّ هو: Jacques Derrida, «La Pharmacie de Platon,» dans: Jacques Derrida, *La Dissémination*, Tel quel (Paris: Editions du Seuil, 1972) (المترجم)].

بورادوري: ما العلاقة بين الكوكبة ـ أو العولمة كما تسمّيها ـ والتسامح؟

دريدا: إذا كان هناك من عودة إلى كلمة التسامح وسببه، فإن ذلك قد يكون في الواقع لمصاحبة ما ندعوه، بسهولة وباضطراب، «عودة الديني». فغالبًا ما يكون لرهانات العنف التي نتحدث عنها مظهر ديني في الواقع. بالتأكيد هناك رهانات أُخرى، اقتصادية، إقليمية، إثنية.. إلخ.، وسواءٌ استُخدِم الدِّين حجة أم لا، فإنه يظل مرجعية رئيسة، بطريقة واضحة وحَرفية من جانب «بن لادن» ومؤطَّرًا، بطريقة ضمنية ولكن عميقة وأصلية، من جانب «بوش». ما هو إذًا عُمر مفهوم اللاتسامح؟ هل نستطيع صوغ سؤال «ما التسامح؟» كما فعل فولتير مع أول عبارة في مقاله لـالمعجم الفلسفي؟[٢٣] كيف يمكن كتابة هذا المقال اليوم؟ من يمكن أن يكتبه مع فولتير ومن دونه؟

إذا كان علينا أن نكون أوفياء لذاكرة عصر التنوير، وإذا وجب علينا ألا ننسى بعض الأنماط النموذجية للصراع ضد اللاتسامح، كتلك التي قُدِّمت ميراثًا لنا، أفلا يكون علينا اليوم إذًا، وبخاصة بدافع الإخلاص، أن نُسائل من جديد، من دون أن نرفض بذلك، مفهوم التسامح نفسه؟ هل كل ما طبع هذا المفهوم تاريخيًا كافٍ اليوم لاستلهام مقاومتنا لأشكال العنف التي تعصف عبر العالَم، وإضاءة هذه القيادة، في ظل شروط جديدة من جانبٍ ما (أي جانب؟ هذا هو السؤال الذي لا مفر منه)، ضد جميع أولئك الذين لا يحترمون، بشكل غير مشروط، الأورثوذكسيات التي يؤمنون هم بها؟ لا شك في أن لهذه الاضطهادات الدوغمائية جميعها وجه اللاتسامح، ولكن، هل يكفي هذا لتحديدها؟ وهل هذا التسامح «الموقوف على الإنسانية» (فولتير)، هو جوهر ما يجب علينا معارضتهم به؟

إن المعني هنا هو التنوير من جديد، أي المَعْبَر إلى العقل في فضاءٍ عام

---

(٢٣) Voltaire, «Tolerance,» in: Voltaire, *Voltaire's Philosophical Dictionary*, Unabridged and Unexpurgated, with Special Introduction by William F. Fleming, 10 vols. (Paris; New York: E. R. DuMont, 1901), vol. 10, pp. 100-112.

لطالما تُرجِمَت كلمة التسامُح الفرنسية La Tolérance إلى الإنكليزية بـ«Tolerance» بدلًا من «Toleration». هذه الأخيرة أصبحت المصطلح المستخدَم في الترجمة الإنكليزية الرسمية لفولتير، لأن دريدا عندما يبدأ ـ مثل فولتير ـ بالفكرة الأكثر تحديدًا لـ«التسامح الدينيّ» (Religious Toleration)، فإنه يستحضر معانيَ أخرى لـ«Tolerance» التي لا يُلبيها غالبًا مصطلح «Toleration».

محدَّد، ولكن هذه المرة في شروط تكون فيها التقنية ـ العلمية والعولمة الاقتصادية أو المتلفزة إعلاميًا قد تحوَّلت رأسًا على عقب، في الزمان كما في المكان، في الإيقاع كما في النَّسَب. إذا لم يتجمَّع المثقفون والكتَّاب والعلماء والأساتذة والفنانون والصحافيون، من أجل أن يقفوا في وجه هذه الأشكال من العُنف، قبل أي شيءٍ آخر، فإن تنصّلهم سيُعدّ غير مسؤول وانتحاريًّا في آنٍ معًا.

على الرغم من أن جميع أشكال اللاتسامح (اللعنة الدينية، الحِرم، الرقابة، التهميش، التشويه، المراقبة، الجدولة، الطرد، النفي، السجن، الأخذ رهينة، التهديد بالموت، القتل، الاغتيال.. إلخ.) ليست بالجديدة، وعلى الرغم من أنها لم تكن قط قابلة للفصل عن حركة الثقافة نفسها، عن التقليد، عن سيرورات الشرّعنة، عن الجمعيات بالعموم، وعن المؤسسات الإكليروسية على الخصوص أو المتعلقة بالدولة، على الرغم من هذا كله، أليست إحدى أولى مسؤولياتنا (الفكرية، الأخلاقية والسياسية، بل حتى ما بعد المسؤوليات المرتبطة بموضوع المواطن لدولة/ أمّة خاصة أو لهذه الديمقراطية أو تلك) هي أن نحلِّل قوانين هذه الاستمرارية، وانبثاق الجديد غير المسبوق في آنٍ معًا؟ إن الأخذ الدقيق لهذه الجِدَّة في الاعتبار سيمكّننا وحده من أن نُميز فيها الإجراءات الانتقامية وأفعال المقاومة. من أجل هذا، وإذا كان يجب، كما يبدو لي، إجراء بحث عن الأصل التاريخي لمفهوم التسامح، إذا كان ينبغي الاحتفال ودراسة وتدريس الأمثلة الباهرة لجميع النضالات ضد اللاتسامح، في أوروبا وفي أماكن أُخرى، من فولتير إلى زولا أو إلى سارتر، بل إلى الكثير من الآخرين أيضًا.. إلخ. وإذا كان ينبغي أيضًا أن نستلهم منها وأن نستخلص الدروس، فإن المهمة الأكثر إلحاحًا تتكوَّن من محاولة تحليل ما لا يعتمد اليوم على الشروط نفسها، أو على البديهيات ذاتها. فقد حدثتْ هزَّة أرضيّة بلبلت المشهد الذي أخذ فيه النموذج المثالي للتسامح شكلًا أوليًا، على الأقل منذ بضعة قرون. ربما ينبغي تحليل تلك التغيرات كلها: في بنية الفضاء العام، في تفسير الديمقراطية، في الحقوق الإلهية، وفي علاقاتها المتبادلة مع القانون الدولي (في وضعه الحالي، في ما يدفعه أو يدعوه إلى تحويل نفسه، إذًا فيما يظل منتظرًا المجيء، فيه)، في مفهوم الدولة/ الأمة وسيادتها، في فكرة المواطنة، في تحوُّل الفضاء العام عبر وسائل الإعلام التي تخدم الديمقراطية وتهدِّدها، في آن.

يبدو لي أن مقاومتنا يجب أن تكون، في الوقت نفسه، فكرية وسياسية. يجب علينا استجماع قوانا من أجل أن نضغط ونمارس ضغوطًا وننظم ردودًا.. إلخ.، من أجل أن نفعل ذلك على المستوى الدولي ووفقًا لطرق جديدة، ولكن بتحليل دائم وبمناقشة الأصول نفسها لمسؤوليتنا، لخطاباتها، لموروثاتها، لبديهياتها، بحيث يظهر فيها مفهوم التسامح بوصفه مثالًا رئيسًا.

إن مقال «التسامح»، الموجود في المعجم الفلسفي، هو دورة قوّة، مثل فاكس مُرسل إلى القرن الواحد والعشرين، ثروة عظيمة من الأمثلة والتحليلات التاريخية. الكثير من البديهيات والمبادئ، يجب تأملها اليوم كلمة كلمة. ولكن في المقابل، ما أكثر المسائل التي قد تستدعيها هذه الرسالة أيضًا! وبأي يقظة، كما يبدو لي، علينا أن نؤوّل فيها هذا الميراث! أشعر بإغراء أن أقول «نعم ولا» مع كل عبارة «نعم ولكن لا»، «نعم، حتى لو، غير أن» ... إلخ.، وأن أقوم بذلك إذًا على خلاف الحواريين، والمريدين، والكويكرز (الأصحاب) المسيحيين. يقول فولتير: «لقد كان الحواريون والمريدون يُقسِمون بنعم أو لا، ولم يكن الكويكرز يُقسمون بشكل مختلف». إن كلمة «التسامح» مدموغة أولًا بحرب الأديان بين المسيحيين، أو بين المسيحيين وغير المسيحيين. إن التسامح هو فضيلة مسيحية ومن ثم كاثوليكية. على المسيحي أن يتسامح مع غير المسيحي، لكن على الكاثوليكي، بوجه خاص، أن يترك البروتستانتي ليحيا. ولأننا نشعر اليوم تمامًا بأن الادعاء الديني هو في قلب العنف (أتعمّد دائمًا قول «العنف»، بطريقة عامة، وقد فهمتِ جيدًا أنني أفعل ذلك لتفادي الكلمات الملتبسة التي تخلط بين «الحرب» و«الإرهاب»)، فإننا نلجأ إلى الكلمة العتيقة العزيزة «التسامح» أي: أن يقبل المسلمون العيش مع اليهود ومع المسيحيين، وأن يقبل اليهود العيش مع المسلمين، وأن يقبل المؤمنون أن يتسامحوا مع «الكُفَّار» أو مع من لا إيمان لهم أو غير مؤمنين (non believers) (بحسب عبارة «بن لادن» في الإعلان عن أعدائه، وعلى رأسهم الأميركيون). قد يكون السلام هو التعايش المتسامح. في الولايات المتحدة يُفعل كل شيء (وهذا أفضل على أي حال، مهما كانت دوافع ذلك) من أجل ألا يتم تحديد العدو بوصفه الغريب الدينيّ، أي الإسلامي، حيث يتم إجمالًا تكرار: «نحن لا نقاتل ضد الإسلام؛ إن الديانات التوحيدية الثلاث علّمت التسامح دائمًا.. إلخ.». نحن نعلم جيدًا أن ذلك غير دقيق ولكن، لا يهم، فهذا أفضل من قول العكس. تُذعن هذه التصريحات الرسمية حول التسامح بدورها لاستراتيجيا

تقوم على أن هناك الكثير من المسلمين في أميركا وأوروبا، وهم يتزايدون أكثر فأكثر، فيجب طمأنتهم إذًا، وتأكيد دعمهم، وتمييزهم من «الإرهاب»، وفصل معسكر الخصم. إنها حرب عادلة وجيدة؛ مُفضِّلين دائمًا إعلانات التسامح على إعلانات اللاتسامح، مع ذلك فإن لدي بعض التحفظات على مكان كلمة «التسامح»، وعلى الخطاب الذي ينظِّمها. إنه خطاب ذو جذر دينيّ، إنه يقف، في الأعم الأغلب، في جانب القوّة دائمًا، مع بعض التنازلات المتسامحة.

بورادوري: أنتَ تؤوّل التسامح بوصفه شكلًا من أشكال الإحسان.

دريدا: بالتأكيد، إن التسامح هو أولًا شكل من أشكال الإحسان، الإحسان المسيحي، حتى لو بدا أن هناك يهودًا ومسلمين كيّفوا خطابهم مع هذه اللغة. إن التسامح هو دائمًا «بجانب الأقوى»، وهذه علامة إضافية للسيادة؛ الوجه الجيد للسيادة التي تعلِن من عليائها للآخر: سأتركك لتحيا، إنك لست غير محتمل، سأترك لك مكانًا عندي، ولكن لا تنس أنني في بيتي.

بورادوري: هل ستوافق لو قيل لكَ إن التسامح شرط للضيافة؟

دريدا: لا. التسامح على عكس الضيافة، أو هو حدُّها على الأقل. إذا اعتقدْتُ أنني مِضياف لأنني متسامِح، فذلك لرغبتي في الحدّ من حفاوتي، وفي الاحتفاظ بالقوة والتحكّم بحدود «بيتي» وسيادتي؛ و«أستطيع» أن أقول: أرضي، بيتي، لغتي، ثقافتي، ديني... إلخ. زيادةً على المعنى الديني الذي استدعينا أصله توًا، يجب إضافة المضامين البيولوجية والجينية والعضوية. كنا نقول في فرنسا «عتبة التسامح»(*) للتعبير عن بلوغ السقف الذي لا يليق أن يُطلب بعده من جماعة قومية أن تستقبل المزيد من الغرباء، من العمال، من المهاجرين.. إلخ. لقد استخدم فرانسوا ميتران في أحد الأيام بتعاسة تعبير «عتبة التسامح» كتحذير مبرَّر ذاتيًا: فبعد تجاوز عدد محدَّد من الغرباء الذين لا يشتركون معنا في جنسيّتنا، في لغتنا، في ثقافتنا وآدابنا، كان يجب توقّع ظواهر رفض شبه عضوية لا يمكن كبحها وطبيعية في خلاصة الأمر. كنتُ قد أدنتُ في تلك الفترة في مقالٍ نشرته الليبراسيون تلك البلاغة العضوانية

(*) يمكننا أن نعبّر عن ذلك بالعربية بحافة الصبر، أو كما درجنا على القول: بلغ السيل الزبى، ولكن آثرنا في هذه الترجمة الحفاظ على كلمة «التسامح» في سياق النص.

(organiciste) وتلك السياسة «الطبيعانية» التي حاولتْ تبريرها. من الصحيح أن ميتران رجع لاحقًا عن كلامه الذي وصفه هو نفسه بأنه تعِس، ولكن، كلمة «التسامح» كانت قد التقت فعلًا بحدِّها: نقبل بالأجنبي، بالآخر، بالجسد الأجنبي وصولًا إلى نقطة معيّنة، في ظل شروط محدودة جدًّا. التسامح ضيافة مشروطة، حذر ويقظة.

بورادوري: التسامح إذًا هو الإذن بالعيش؟

دريدا: بالتأكيد، تسامح محدود أفضل من لاتسامح مطلق. لكن التسامح يظل ضيافة مراقَبة، تحت المراقَبة، بخيلة، متمسِّكة بسيادتها. لنقُل إنها، في أفضل الحالات، تكشف عمّا أسمّيه الضيافة المشروطة التي يمارسها الأفراد، العائلات، المدن أو الدول. نقدّم الضيافة للآخر على شرط أن يراعي هذا الآخر قواعدنا، معايير حياتنا، بل لغتنا، ونظامنا السياسيّ... إلخ. هنا نجد المعنى الشائع والعملي المشترك للضيافة، تلك الضيافة التي تُخلي مكانًا، ولكن بشروط، لاستخدامات منظَّمة، لقوانين، لاتفاقات وطنية ودولية، بل و«مواطنية كونيَّة»[٢٤]، كما يقول كانط في أحد نصوصه الشهيرة. ولكن الضيافة المحض، أو غير المشروطة، لا تتضمن مثل تلك الدَّعوة («أدعوكَ وأستقبلك عندي شرط أن تتكيف مع القوانين والمعايير السائدة على أرضي، ووفقًا للغتي وتقاليدي وذاكرتي... إلخ.»). إن الضيافة المحض وغير المشروطة، الضيافة ذاتها، تنفتح أو هي مفتوحة مقدَّمًا على أي شخص لا يكون مدعوًّا أو متوقَّعًا، أي شخص يصل زائرًا غريبًا تمامًا بوصوله غير المحدد وغير المنتظَر، وباختصار، تنفتح على الآخر كليًا. لنسمّ هذا ضيافة الزيارة (visitation) لا ضيافة الدعوة (invitation). ربما تكون الزيارة خطرة جدًّا ولا يجب إخفاء ذلك، ولكن، هل الضيافة التي بلا مخاطرة، الضيافة المكفولة بضمان، الضيافة المحمية من قِبل نظام للمناعة ضد كل ما عداها، هي ضيافة حقيقية؟ من

(٢٤) *Of Hospitality*, Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond; Translated by Rachel Bowlby, Cultural Memory in the Present (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000), and Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Thinking in Action (London; New York: Routledge, 2001) - (JD).

[الأصلان الفرنسيان هما: Jacques Derrida: *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, petite bibliothèque des idées (Paris: Calmann-Lévy, 1997), et *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Incises (Paris: Galilée, 1997) (المترجم)].

الصحيح مرّة أخرى أيضًا، أن تعليق المناعة التي تحميني من الآخر، قد يكون مجازفة بالموت.

لا شك في أن من المستحيل للضيافة غير المشروطة أن تحيا عمليًا، وهنا أيضًا، لا نستطيع، على أي حال، أن ننظمها بالتعريف. (إن) ما يحصل يحصل (qui arrive arrive)، هو في العُمق الحادث الوحيد الجدير بهذا الاسم. وأقصد هنا أن مفهوم الضيافة المحض هذا لا يمكن أن يحظى بأي وضعية قانونية أو سياسية، ولا تستطيع أي دولة تسجيله في قوانينها. ولكن، على الأقل، من دون فكرة هذه الضيافة المحض وغير المشروطة، الضيافة ذاتها، فقد لا يكون لدينا أي مفهوم عن الضيافة عمومًا، سوف لن نكون قادرين حتى على تحديد أي معيار للضيافة المشروطة (بشعائرها، ووضعيتها القانونية، ومعاييرها، واتفاقاتها القومية أو الدولية). من دون هذه الفكرة حول الضيافة المحض (وهذه الفكرة هي أيضًا تجربة على طريقتها الخاصة)، لن يكون لدينا فكرة عن الآخر، حتى عن غيرية (l'altérité) الآخر، أي عن تلك أو عن ذلك الذي يدخل حياتك من دون أن يُدعى إلى ذلك. حتى إنه لن يكون لدينا فكرة عن الحُب أو عن «العيش معًا»، مع الآخر، «العيش معًا» غير المكتوب في أي كلية أو في أي مجموع. إن الضيافة غير المشروطة، التي ليست قانونية ولا سياسية، هي مع ذلك شرط السياسيّ والقانونيّ، كما أنني لستُ متأكّدًا، للأسباب ذاتها، من أنها أخلاقية، باعتبار أنها لا تعتمد على قرار. ولكن ماذا يمكن أن تكون «الأخلاق» من دون الضيافة[٢٥]؟

إنها مفارقة، معضلة؛ فهذان النمطان من الضيافة [المشروطة وغير المشروطة] متنافران، ولا يمكن الفصل بينهما؛ متنافران؛ إذ لا ننتقل من أحدهما إلى الآخر إلا بقفزة مُطلقة، قفزة إلى ما وراء المعرفة والقوّة، وإلى ما وراء المعيار والقاعدة. إن الضيافة غير المشروطة متعالية بالقياس إلى السياسيّ، والقانونيّ، بل الأخلاقيّ. ولكن ـ وهنا نجد عدم إمكان الفصل ـ لا أستطيع أن أفتح بابي، وأن أتعرّض لقدوم الآخر، وأعطيه أي شيء، من دون تفعيل هذه الضيافة، أو من دون أن

---

(٢٥) Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Meridian: Crossing Aesthetics (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999) - (JD). [الأصل الفرنسي هو: Jacques Derrida, *Adieu; à Emmanuel Lévinas*, Incises (Paris: Galilée, 1997) (المترجم)].

أعطيه شيئًا محدَّدًا. على هذا التحديد إذًا أن يعيد تسجيل غير المشروط في شروط لا يدل هذا التحديد من دونها على شيء. هكذا يُجازف ما يبقى غير مشروط أو مُطلق (unbedingt)، إذا أردتِ) في ألا يكون شيئًا إذا لم تفعل الشروط شيئًا ما (Ding, thing). إن للمسؤوليات السياسية والقانونية والأخلاقية مكانها، وإذا كان لها مكان في هذه المعاملة بين هذين النمطين من الضيافة: المشروطة وغير المشروطة، فسيكون لها مكان فريد، في كل مرَّة، مثل الحادثة.

بورادوري: من الصعب، فلسفيًا، التفكير في حقيقة أن يكون هذان القطبان متنافرين، ولا يمكن الفصل بينهما في آنٍ معًا. كيف يمكن للخطاب السياسي أن يتمثّلهما؟ هل يكون الحل في النموذج المثالي الحديث للمواطَنة العالمية؟

دريدا: تستجيب فكرة المواطَنة العالمية إلى تقليد قديم جدًّا ـ قد ذكرنا ذلك قبل قليل ـ يعود إلى القديس بولس في رسالته: رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس، ويعود إلى الرواقيين، أو إلى كانط الذي يشرح في مبحثه القصير *Zum ewigen Frieden* (نحو السلام الدائم) لماذا يجب التخلّي، من دون شك، عن فكرة «الجمهورية العالميّة» (weltrepublik)، لا عن «فكرة قانون مواطَنة عالمية» ليس له أبدًا «تمثيل مزاجي أو شاذ» للقانون[٢٦] (keine phantastische undüberspannte des Rechts)، بل قد يكون، على العكس، شرطًا للاقتراب المستمر من السلام الدائم. ولكن إذا كان يجب تهذيب روح هذا التقليد (كما تفعل معظم المؤسسات الدولية، على ما أعتقد، منذ الحرب العالمية الأولى)، فإن علينا ـ من أجل أن نلائمه مع زماننا ـ أن نبدأ بمساءلة الحدود التي تعيِّنها الخطابات الأنطولاهوتية، والفلسفية، والدينية التي يُصاغ فيها نموذج المواطَنة العالمية ذاك، بطريقة حازمة. إنها لَمهمة ضخمة ولكن ليس لدينا الوقت لنجملها هنا[٢٧]. إن ما أدعوه «الديمقراطية المقبلة» قد يتجاوز حدود المواطَنة

---

(٢٦) «... Keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts.» From: Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, Edited, with an Introd., by Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), pp. 20 and 23 - (JD).

(٢٧) Jacques Derrida: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, and *Politics of Friendship*, Translated by George Collins, Phronesis (London; New York: Verso, 1997).

(وبخاصة حول موضوع الأُخوَّة) ـ جاك دريدا. [الأصل الفرنسي هو: Derrida: *Cosmopolites de tous les pays*, et *Politiques de l'amitié* (المترجم)].

العالميـة، أي مواطَنة للعالَم قد تتوافق مع ما يسـمح بـ«العيش معًا» لمجموعة من الأحياء الوحيدين (أيًا كانوا) الذين لم يُعرَّفوا بعد بالمواطَنة، أي بشـرطهم كـ «موضوعـات» لقانـون الدولـة، وكأعضـاء شـرعيين للدولة/ الأمّـة، أو حتى لاتحاد من الدول أو لدولة عالمية. قد يعني ذلك بالإجمال تحالفًا يمضي إلى ما وراء «السياسيّ»، كما هو محدّد دائمًا (أي كامتياز ممنوح للدولة أو لانتماء مواطنـيٍّ فـي أمّة مرتبطـة بإقليم... إلـخ. حتى لو لـم تكن الدولة هي الشـكل الوحيـد للسياسـيّ، كما يُذكِّرنا شـميت بذلـك). لا يقود ذلك إلى اللاتسـييس (dépolitisation)، بـل علـى العكـس؛ ولكن ذلـك يتطلّب بالتأكيـد فكرة أخرى، واسـتخدامًا مختلفًا لمفاهيم «السياسـيّ» و«العالَم» الـذي ليس «الكون». ولأن ذلـك كله سـيظل بعيد المنـال، فإنني أعتقد بأنه يجب فعل كل شـيء من أجل نشـر ممارسـة المواطَنة في العالَم: كثير من الرجال والنسـاء هم محرومون من المواطنة بطرق شـتى، عندما نرفض منحهم لقـب المواطن، فإننا نقلِّص بكثافة «حقوق الإنسان (وحقوق المواطن)» التي يستطيعون أن يطالبوا بها.

بـورادوري: يبدو لـي أن هذا التفكيك لمفهـوم المواطَنـة العالمية يتضمّن أولًا تفكيكًا لفكرة الدولة.

دريـدا: تفتـرض المواطَنة العالمية الكلاسـيكية شـكلًا مـن السـيادة المتعلِّقة بالدولة (étatique)، شـيئًا يشـبه الدولـة العالمية التي يمكن للمفهـوم أن يكون فيها لاهوتيـا ـ سياسـيًا أو دنيويًا (أي بميراثـه اللاهوتي ـ الديني الذي لا يزال سـريًّا). لا أعتقـد أن علـى التفكيـك ـ إذا أراد أن يكـون فعَّالًا قدر الإمـكان ـ أن يعارض الدولـة مجابهـةً ومن جهـة واحدة. في كثير من السـياقات التي يجب توضيحها، تظل الدولة هي الحامي الأفضل ضد القوى والأخطار الكثيرة، وهي التي تستطيع أن تضمن المواطَنة التي تحدّثنا عنها. إن المسـؤوليات التي يجب على الدولة أن تأخذهـا هي مسـؤوليات مختلفة في كل مرَّة، بحسـب السـياقات، وليس فيها أي مماثلـة يمكـن التعـرُّف إليهـا. ولكن ليس علـى هـذه المعامـلات الضرورية، في النهاية، أن تقطع تفكيك شكل الدولة التي قد يكون عليها، يومًا ما، أن تتوقف عن أن تكون الكلمة الأخيرة للسياسيّ. لم تنتظرنا حركة «التفكيك» هذه حتى نتحدث عـن «التفكيـك»؛ فهـي قيد العمل، منـذ وقت طويل، وسـوف تسـتمر وقتًا طويلًا أيضًـا. هي لن تأخذ صيغة إلغاء الدولة ذات السـيادة، فـي يوم ما أو في لحظة ما،

ولكنها ستمر عبر سلسلة طويلة من الاختلاجات والتحولات غير المتوقعة بعدُ، وعبر أقسام وتحديدات للسيادة غير مسبوقة بعدُ. مع أننا قبِلنا منذ زمن طويل بفكرة الاستعمال العملي لقسم من السيادة، أي لتحديد للسيادة، فإن السيادة القابلة للتجزئة أو المقسَّمة، هي أصلًا سيادة متناقضة مع مفهوم السيادة المحض. لقد ذكَّر بودان وهوبز وآخرون أن السيادة لا يمكن أن تكون ولا أن تظل إلا بوصفها قابلة للتجزئة. لقد بدأ إذًا تفكيك السيادة، وسوف يكون بلا نهاية؛ إذ لا نستطيع، وليس علينا، أن نتخلى كليًا عن قيمة الاستقلال الذاتي، والحرية، وكذلك عن السلطة أو القوّة أيضًا غير القابلتين للفصل عن فكرة القانون نفسه. كيف تتم مصالحة الاستقلال ـ الذاتي غير المشروط (أصل الأخلاق المحض وسيادة الذات ونموذج التحرُّر والحرية.. إلخ) مع التبعية التي أُذكِّر أنها فرضت نفسها على كل ضيافة غير مشروطة جديرة بهذا الاسم، وعلى كل استقبال للآخَر بوصفه آخَر؟ إن القرار، إذا كان هناك من قرار، هو دائمًا قرار الآخر، وهو ما قد حاولتُ شرحه في مكان آخر[28]. إن مسؤولية القرار، إذا كانت هناك مسؤولية، وإذا كان يجب الاستجابة لها، تعود كل مرَّة إلى معادلة بين إلزام الاستقلال الذاتي وإلزام التبعية، فكلاهما مُلِح على نحوٍ متساو، بطريقة فريدة غير قابلة للاختزال، وبلا برنامج معياريّ، ومعرفة مضمونة.

بورادوري: لقد تحدثنا عن التسامح، وعن الضيافة، وعن المواطنة الدولية. كيف تنظر إلى مشكلة حقوق الإنسان؟ ما هي العلاقة بين فكرة القانون وفكرة الضيافة؟ يفترض الحق وجود شخصٍ يستفيد منه في مقابل شخصٍ آخر، وبتحديد أكبر، في سياق اجتماعيّ أو في مجموعة منظَّمة. إذا لم يكن مفهوم الدولة، الذي هو مفهوم مجموعة منظَّمة قانونيًا هو الكلمة الأخيرة للسياسيّ، فكيف ستدافع عن فكرة حقوق الإنسان؟

دريدا: اليوم، يحدث العكس، وعلى نحو متزايد غالبًا. فباسم حقوق الإنسان وكونيتها نعيد مساءلة سلطة الدولة ذات السيادة، وننشئ محاكم جزاء دولية، ونستعد لمحاكمة رؤساء دول أو قادة عسكريين، نجوا مِن عدالة دولهم. لم يعد مفهوما جريمة بحق الإنسانيَّة أو جريمة حرب ـ في المبدأ على الأقل ـ

---

(28) Derrida, *Politics of Friendship* – (JD).

[المصدر الفرنسي هو: Derrida, *Politiques de l'amitié*. (المترجم)].

يخضعان لكفاءة العدالة الدولية والدول ذات السيادة. أنتِ تعرفين المشكلات الرهيبة في سياق هذا الموضوع.

يجب الوقوف اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى جانب حقوق الإنسان. يجب أن تكون هناك حقوق إنسان. يجب، وهذا يعني أن هناك دائمًا نقصًا وعيبًا، إذ لم تكن حقوق الإنسان كافيةً يومًا، بما يكفي لأن يذكّرنا بأنها ليست طبيعية. إن لها تاريخًا حديثًا، ومعقّدًا، وغير مكتمل. منذ الثورة الفرنسية وإعلانات حقوق الإنسان الأولى، وصولًا إلى إعلانات ما بعد الحرب العالمية الثانية، لم تتوقف حقوق الإنسان عن إثراء وتخصيص وتحديد نفسها (حقوق المرأة، حقوق الطفل، حق العمل، حق التعلّم، حقوق الإنسان في ما وراء «حقوق الإنسان وحقوق المواطن»... إلخ). لكي نضع باعتبارنا، بطريقة مؤكدة، هذه التاريخية وهذه الاكتمالية، فليس علينا أبدًا أن نمنع أنفسنا من مساءلة جميع المفاهيم المستخدمة هنا بأكبر قدر ممكن من الجذرية: أي إنسانية الإنسان («الخاصة بالإنسان»، والتي تنبثق عنها مسألة الكائنات الحيّة غير البشرية، والمسألة المتعلّقة بالمفاهيم أو بالمضامين القانونية الحديثة، مثل مفهوم «جريمة بحق الإنسانية»... إلخ، وبتاريخ هذه المسائل ذاته أيضًا)، ومن ثم، مفهوم الحق نفسه ومفهوم التاريخ.

لا تتوقف العدالة عند الحق[٢٩]، ولا حتى عند الواجبات، التي «عليها»، أو «قد يكون عليها» أن تمضي إلى ما وراء الإلزام والدَّين بطريقة متناقضة كليًا. لقد حاولتُ، في مكان آخر، أن أعرض أن الأخلاق المحض تبدأ ممّا وراء الحق، ممّا وراء الواجب، وممّا وراء الدَّين. من السهل أن يُفهم ما وراء الحق، ولكن ما وراء الواجب لا يمكن التفكير فيه تقريبًا. تذكّري ما قاله كانط: ليس على الفعل الأخلاقي أن يكون مجرّد «موافقة للواجب» (pflichtmässig)، بل يجب عليه أن يكتمل بـ«الواجب» (eigentlich aus pflicht)، بـ«الواجب المحض»[٣٠] (aus reiner

---

(٢٩) Derrida, «Force of Law» – (JD).

[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Force de loi*. (المترجم)].

(٣٠) انظر: Immanuel Kant, «Of the Drives of Pure Practical Reason,» in: Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Edited and Translated, with Notes and Introductions, by Lewis White Beck, Library of Liberal Arts, 3rd ed. (New York: Macmillan Pub. Co.; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1993), Book 1, chap. 3, pp. 84-85 esp.- (JD).

(pflicht. ما إن نتابع كانط حتى هذه النقطة، كما يجب أن نفعل بلا شك، حتى تظل أمامنا قفزة ضرورية؛ فإذا تصرَّفتُ بمحض الواجب، لأن عليّ أن أفعل ذلك، لأن في هذا دَينًا عليّ أن أؤديه، حسنًا، فإن حدَّين يأتيان ليلوثا الأخلاقية المحضة أو السلوك الأخلاقي المحض. فمن جهة، أُخضِع فعلي للمعرفة (من المفترض أنني أعرف ما هو هذا الواجب المحض الذي عليَّ أن أتصرّف باسمه فحسب). غير أن الفعل الذي يرضى الإذعان للمعرفة ليس إلا نتيجة ممكنة الحساب، واستعمالًا لمعيار ولبرنامج، إنه لا يُشرك أي قرار أو أي مسؤولية جديرة بهذا الاسم. ومن جهة أُخرى، بتصرفي بمحض الواجب، أؤدي دَينًا، وأُكمل بذلك الحلقة الاقتصادية للتبادل، إنني لا أتجاوز التجميع أو إعادة المواءمة بشيء، بحيث قد ينبغي تجاوز العطية، والضيافة، والحادث نفسه. ينبغي، إذًا، واجبٌ في ما وراء الواجب، واجبٌ يمضي إلى ما وراء الحق[٣١]، والتسامح، والضيافة المشروطة، والاقتصاد... إلخ. ولكن المضي إلى ما وراء لا يعني نفي قيمة ما نتجاوزه. من هنا تكون صعوبة المعاملة المسؤولة بين هذين النظامين، أو بالأحرى بين النظام وما بعده. من هنا تنشأ تلك المعضلات كلها، من هنا تكون حتمية خطر المناعة الذاتية.

بورادوري: إن هذا يشبه الفكرة الموجِّهة[*]، ولو أنني أعرف جيّدًا أنك لا تحب هذا التعبير...

دريدا: هذا صحيح. ليست تحفظاتي مع ذلك اعتراضات مباشرة، وهي ليست سوى تحفُّظات. و«العدم وجود الأفضل»، إذا استطعنا قول ذلك، فإن الفكرة الموجِّهة تظل ربما تحفظًا أخيرًا. مع أن هذا الملجأ الأخير يخاطر في أن يصبح عذرًا، إلا أنه يحتفظ بشيء من العِزّة، وسوف لن أؤكِّد أنني لن أستسلم له أبدًا.

قد تكون تحفظاتي، باختصار، من ثلاثة أنواع. يتعلّق بعضها أولًا

(٣١) في هذه الجملة يلعب دريدا على الكلمة الفرنسية *devoir* التي تتكرّر فيها ثلاث مرّات «Il faut donc devoir au-delà du devoir, devoir aller au-delà du droit...» - (GB).

(*) الفكرة الموجِّهة أو الفكرة الضابطة (Idée régulatrice)، تعود بأصلها إلى الفيلسوف كانط، عندما قام بدحض الحُجج التقليدية حول وجود الله في كتابه نقد العقل المحض، وذلك عبر ابتكاره لبديهية الله بوصفه فكرة موجِّهة. بعد ذلك بقرن أخذ صدى هذه الفكرة يتردَّد في الفلسفة البراغماتية عند تشارلز بيرس، ثم عند وليم جيمس، ثم في كثير من الفلسفات الأخرى.

بالاستخدام الرخو الذي صار شائعًا للفكرة الموجِّهة، بحيث يخرج بها خارج سياقها الكانطي بحصر المعنى. في هذه الحال تظل الفكرة الموجِّهة في إطار الممكن، الممكن المثالي، بلا شك، والمؤجَّل إلى ما لا نهاية، ولكن الذي يشترك مع ما قد يظل، مع حلول أجل محدود، متعلقًا بحقل الممكن والافتراضي، وبالقدرة، وبما هو في سلطة أحد ما. شيءٌ مِن «أستطيع»، للوصول، نظريًا، تحت صيغة لا تظل محرَّرة تمامًا من كل غاية لاهوتية.

هنا سأعارض، في المقام الأول، كل ما أدرجتُه قبل قليل تحت عنوان المستحيل، لما يجب أن يظل غريبًا عن نظام ممكناتي (بطريقة غير سلبية)؛ غريبًا عن نظام «أستطيع»، عن نظام النظريّ، والوصفيّ، والتقريريّ، والمضمونيّ (بوصف هذا الأخير لا يزال يتضمّن قوّة «الأنا» المضمونة باتفاقات تُلغي مفعول الوقائعية المحض للحدث). هذا ما كنتُ اقترحتُه قبل قليل بحديثي عن التبعية، عن القانون الصادر عن الآخر، عن مسؤولية الآخر، وعن قرار الآخر - الآخر فيَّ، الأكبر والأقدم مني. ليس هذا المستحيل نافيًا، إنه ليس بالمنيع، إنه ليس ما أستطيع أن أؤجله بشكل لا نهائي: إنه يعلن نفسه أمامي، إنه يعتمد عليّ، إنه يتقدمني ويمسك بي الآن وهنا، بطريقة ليست قابلة للافتراض، بالفعل لا بالقوّة. إنه يأتي نحوي من الأعلى، تحت صيغة إيعازٍ لا ينتظر في الأفق، ولا يتركني بسلام، ولا يسمح لي أبدًا أن أعود إليه ثانية. لا يمكن لهذه الحالة المُلحة أن تكون مُنَمذَجة، ليس أكثر ممّا يستطيع الآخَر بوصفه آخَر. ليس هذا المستحيل إذًا فكرة (موجِّهة) أو أنموذجًا (موجِّهًا). وهذا هو الأكثر واقعية بما لا يقبل الجدل. مثل الآخر ومثل اختلاف الآخر غير القابل للاختزال، والذي لا يمكن إعادة تملّكه.

في المقام الثاني، لا تشتمل مسؤولية ما بقي لكي يُقرَّر أو لكي يُفعَل (بالفعل) على اتّباع معيار أو قاعدة وتطبيقهما وتحقيقهما. فحيث تكون هناك قاعدة محدَّدة، أعرف ما يجب فعله، وما إن تقوم مثل تلك المعرفة بصوغ القانون حتى يتبع الفعل المعرفة مثل نتيجة قابلة للحساب؛ فنعرف عندها أي طريق يجب أن نسلُك، ولا نعود متردِّدين؛ لا يعود القرار يُقرَّر بعد ذلك، وإنما ينتشر ببساطة مع الحركة الأوتوماتيكية التي تُسند إلى الآلات. لم يعد هناك من مكان لأي عدالة، لأي مسؤولية (قانونية، سياسية، أخلاقية... إلخ).

أخيرًا، وفي المقام الثالث، لو عدنا هذه المرّة إلى المعنى الأكثر دقة الذي أعطاه كانط للاستخدام الموجِّه للأفكار (بالتعارض مع استخدامها المكوِّن)، لوجب أن نقبل بكل عمارة كانطية، وبكل نقد كانطي، بصرامة تامة، من أجل أن نقول شيئًا عن هذا الموضوع، وبخاصة من أجل ضبطه، ولكنني لا أستطيع جدّيًا أن أفعل هذا أو أن أقرِّر فعله هنا. ربما يجب على الأقل مساءلة ما يدعوه كانط «المصالح المختلفة للعقل»[٣٢]، والمتخيَّل، البؤرة المتخيَّلة التي يسعى إلى الدنو منها بشكل لا نهائي جميعُ الخطوط التي توجّه قواعد الفهم الذي هو ليس بالعقل. وكذلك الوهم الضروري الذي لا يخدع بالضرورة شكل التقارب أو الدنو (zu nähern) الذي يسعى دومًا نحو قواعد الكونية، وبخاصة الاستخدام الذي لا غنى عنه لـ كما لو[٣٣] (als ob). نحن لا نستطيع معالجة ذلك الآن، ولكنك تتخيلين بأي تأنٍ أضبط بكل صرامة هذه الفكرة عن الفكرة المُوجِّهة. ولا ننسى، بما أننا نتحدث كثيرًا عن العالَم والعولمة، أن فكرة العالَم نفسها تظل فكرةً موجِّهة عند كانط[٣٤]، أي الفكرة الثانية من بين فكرتين أُخريين

(٣٢) التباينات في اهتمام العقل [ein verschiedenes Interesse des Vernunft]، في: «Appendix to the Transcendental Dialectic: The Regulative Employment of the Ideas of Pure Reason,» in: Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by Norman Kemp Smith, Unabridged ed. (New York: St. Martin's Press, 1965), p. 547 - (JD).

(٣٣) Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 533.

نحن نعرف الدور الحاسم والغامض الذي تؤديه «als ob» في الفكر الكانطي كله؛ ويظل هذا صحيحًا، وبخاصة الفكرة الموجِّهة. إن هذا يعني اعتبار روابط الظواهر «كما لو كانت ترتيب عقلٍ سامٍ لا يمثِّل فيه عقلنا سوى صورة باهتة» (als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft waren, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist) انظر: المصدر المذكور، ص ٥٥٥.

«كما لو أن هذه العلة، بوصفها عقلًا ساميًا، قد فعلت كل شيء وفق المخطط الأكثر حكمة» (als ob diese als höchste Intelligenz nach der weisesten Absicht die Ursache von allem sei) (المصدر المذكور، ص ٥٦١). في الواقع، يريد المبدأ الموجِّه للوحدة النسقية أن ندرس الطبيعة كما لو أنها، حتى الأبد، وحدة نسقية وغائية في الحقيقة الأعظم (als ob allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmässige Einheit bei der grossmöglichen Mannigfaltigkeit angetroffen wurde) (المصدر المذكور، ص ٥٦٨).

للذهاب في الاتجاه الذي أشرتُ إليه أعلاه بتمييزي «التحفُّظ» من «الاعتراض»، فلنقل، إذًا إنني أُغرى أحيانًا بالتصرف «كما لو» لم يكن لديّ اعتراضات على استخدامات «كما لو» الكانطية. قاربتُ في كتابي الجامعة من دون شروط المسألة الصعبة لـ «كما لو» عند كانط وفي أماكن أخرى أيضًا ـ جاك دريدا.

(٣٤) [الفكرة الموجِّهة الثانية للعقل التأملي هي مفهوم العالَم بالعموم. (Die zweite regulative =

تبقيان صيغتين للسيادة، إذا استطعتُ القول: بين «أنا نفسي» (Ich selbst)، بوصفي روحًا وطبيعةً مفكِّرة، وبين الله.

هذا هو بعض الأسباب التي بسببها أتردَّد، من دون أن أتخلّى أبدًا عن العقل وعن «مصلحة معيّنة للعقل»، في توظيف تعبير «الفكرة الموجّهة» عندما أتكلم على ما يأتي أو على ديمقراطية آتية.

بورادوري: أنتَ تتبع كيركغارد بهذا المعنى.

دريدا: بلا شك، كما أفعل دائمًا. ولكن قد لا يكون كيركغارد مسيحيًا بالضرورة، وأنتِ تتخيلين كم هو صعب التفكير في هذا. لقد حاولتُ أن أُعبّر عن نفسي حول هذا الموضوع في مكان آخر[٣٥]. إنني أفعل دائمًا كما لو أنني أوافق على استخدامات كما لو الكانطية (وهو ما لا أنجح بفعله)، أو كما لو أن كيركغارد ساعدني على أن أُفكِّر في ما وراء مسيحيّته الخاصة به، كما لو أنه لم يُرِد في النهاية معرفة أنه لم يكن مسيحيًا، أو أنه أنكر عدم معرفة ما يعنيه أن يكون المرء مسيحيًا (من جهة أُخرى لا أنجحُ في تصديقه، كما أنني لا أنجح، على العموم، في تصديق ما يُدعى «فعل التصديق»).

ولكن ما يجعل من مثل هذه المحادثة مستحيلة ومتعذرة التحقُّق هو قانون من النمط الذي يطلب منا أن نفعل دائمًا كما لو لم يكن كل ما نتحدث عنه، بطريقة شبه عفوية، قد تمت مقاربته سابقًا، في مواقع أُخرى من قِبَل آخرين، أو من قِبَلنا نحن أنفسنا، في كتابات صارت شعبية وبإثباتات أكثر اتقانًا. كما ترين، أعتقد بأن عليَّ، في كل لحظة، أن أفعل كما لو أنني احترمتُ اتفاقنا وخنتُه في آنٍ معًا.

= Idee der bloss internation Vernunft ist der Weltbegriff überhaupt). *Kritik der Reinen Vernunft,* dans Immanuel Kant, *Akademie-Textausgabe: Unveranderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*, 9 vols. (Berlin: W. de Gruyter, 1968), vol. 3, p. 451 المترجم].

في الترجمة الإنكليزية: «The seconde regulative idea of merely speculative reason is the concept of the world in general,» in: Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 558 – (JD).

(٣٥) انظر: Jacques Derrida, *The Gift of Death*, Translated by David Wills, Religion and Postmodernism (Chicago: University of Chicago Press, 1995), pp. 80 ff.- (JD).

[الأصل الفرنسي هو: Jacques Derrida, *Donner la mort*, Incises (Paris: Galilée, 1999), p. 113 (المترجم)].

الفصل الرابع

تفكيك مفهوم الإرهاب

دريدا

إذا كانت أعمال هابرماس تكاد تنحصر في الفلسفة السياسية والاجتماعية، فإن دريدا ساهم، منذ البداية، في مجموعة من الحقول الفلسفية، تبدأ من فلسفة الأدب إلى فلسفة اللغة، مرورًا بفلسفة التاريخ وفلسفة الأخلاق والسياسة. تتجلى مواقفه الأخلاقية والسياسية في كثير من المقالات التي بدأت بالظهور في الثمانينيات؛ أي بعد عشرين عامًا تقريبًا من تأليفه أول أعماله الفلسفية. لهذا السبب يُظَنُّ غالبًا أن دريدا أخذ يهتم متأخرًا جدًّا بهذه الموضوعات، تقريبًا مثل جون لوك وكانط وسبينوزا وهيغل الذين لم تأخذ عندهم مناقشات الأخلاق والسياسة أهمية فعلية إلا في النصف الثاني من مسيرتهم الفلسفية. ولكن هذا لا يعدو كونه انطباعًا، فدريدا كان بالفعل ملتزمًا ضمنيًّا بتفكُّر أخلاقي وسياسي منذ بدأ الكتابة. وإذ يبدو من الصعب الكشف عن مشاركته في هذه المجالات قبل أن نعرضها بطريقة أكثر تحديدًا وأكثر نسقية، فذلك لأن دريدا حوَّر في ملامح هذه المجالات، في وقت باكر جدًا، حتى جعل التعرّف إليها صعبًا على القارئ. إن «التفكيك» هو الاسم الذي يصف به دريدا هذا التحوير.

يسعى التفكيك إلى تفريق وتفكيك كل خطاب يُعلن نفسه بوصفه «بِناءً»[1]

---

(١) وُلِدَ اختيار دريدا لمصطلح «التفكيك» من حواره مع فكر مارتن هيدغر الذي يستحضره دريدا كما لو أنه حيّ بقوله: «عندما اخترتُ هذه الكلمة أو عندما فرضتْ نفسها عليّ، وأعتقد أن ذلك كان في كتابي علم الكتابة (*De la Grammatologie*)، تمنيتُ حينها أن أترجم وأن أكيّف لمقاصدي الخاصّة الكلمة الهيدغرية Destruktion أو Abbau. تعني كلتا الكلمتين في هذا السياق عملية محمولة على البنية أو العمارة التقليدية لمفاهيم مؤسِّسة للأنطولوجيا أو للميتافيزيقا الغربية. لقد اخترتُ هذا التركيب لأن مصطلح =

(construction). وإذا كان من المعلوم أن الفلسفة تعالج أفكارًا ومعتقدات وقيمًا مبنية ضمن مشروع مفاهيمي[٢]، فإن ما يتم تفكيكه هو تجمّعها معًا في مشروع مُعطى. على خلاف المنهج العام أو الإجراء التحليلي، يمثّل التفكيك نمطًا من التوسط متفردًا إلى أقصى الحدود، يهدف إلى زعزعة الأولية البنيوية لبناء محدّد. يمكننا أن نقول: إن السبب الكامن خلف سعي دريدا وراء الزعزعة بدلًا من التدعيم، هو أن البناءات الفلسفية تبدو له معتمِدة، على نحو غير مدروس، على التعارضات البيِّنة والمفاهيم المزدوجة غير القابلة للاختزال، نذكر منها مثلًا: الروحي والمادي، الكونيّ والمحليّ، الأبدي والآني، المذكَّر والمؤنَّث. تطرح هذه الأزواج مشكلتين اثنتين: فمن جهة أولى، ونتيجة تصلب هذه الثنائيات على نحوٍ مفرط، فإن كل ما لا ينضوي بالكامل في إطار تلك المتعارضات ينحو إلى أن يصير مهمَّشًا، بل ملغى. من جهة ثانية، تفرض هذه المتعارضات نظامًا تراتبيًا، فعلى سبيل المثال، تتوافق الحقيقة والطيبة في الإطار الأفلاطوني ـ الذي قام التفكير المسيحي بملاءمته لاحقًا ـ مع الجانب الروحي، والكوني، والأبدي، والذكوري على حساب الجانب المادي، والخاص، والطارئ، والأنثوي.

تبدأ التفكيكية أولًا بتحديد البنية المفاهيمية لحقل نظريّ مُعطى ـ أكان هذا الحقل هو الدِّين، أم الميتافيزيقا، أم النظرية الأخلاقية أو السياسية ـ يقوم عادةً

= «الهدم» في الفرنسيَّة «destruction» يتضمن، على نحو واضح جدًا معنى الإفناء (annihilation) وهو [أي المصطلح الفرنسي] اختزال سلبي أقرب كثيرًا إلى «الهدم» (démolition) النيتشوي منه إلى التأويل الهيدغري أو نمط القراءة الذي كنت أودُّ اقتراحه». انظر: Jacques Derrida, « A Letter to a Japanese Friend,» in: David Wood and Robert Bernasconi, eds., *Derrida and Différance* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988), p. 1.

[الأصل الفرنسي الذي ترجمتُ عنه هذا المقطع هو: Jacques Derrida, «Lettre à un ami japonais,» dans: Jacques Derrida, *Psyché: Inventions de l'autre, II*, la philosophie en effet, nouv. éd. rev. et augm (Paris: Galilée, 2003) (المترجم)].

(٢) انظر: Donald Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme,» in: Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1984).

لقد استبق ريتشارد رورتي فكرة دونالد ديفيدسون بشأن المشروع المفاهيمي التي يمكن أن تكون مرتبطة بمشروع التفكيك، كما تم تحديدهم عن نيتشه وهيدغر ودريدا. انظر: Richard Rorty, «The Contingency of Language,» in: Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989), pp. 3-22.

علـى زوج أو عـدَّة أزواج متعارضة غيـر قابلة للاختزال. ثم تُلقـي الضوء ثانيًا على النظام التراتبي لهذه الثنائيات. تقوم التفكيكية ثالثًا بقلب أو «بلخبطة» هذا النظـام، وذلـك بإيضاحهـا أن مصطلحـات: المـادي، والخـاص، والطـارئ، والأنثوي، الموضوعة في أدنى الترتيب، في مثالنا، الذي استخدمناه قبل قليل، يمكـن وضعها في الأعلى على نحو مبرَّر، مكان الروحي، والكوني، والأبدي، والذكـوري. فـي حين تُظهـر عملية القلـب أن التنظيـم التراتبـي يعكس بعض الخيارات الاسـتراتيجية والأيديولوجية أكثر من توافقـه مع الصفات الجوهرية للثنائيات. فإن الإجراء الرابع والأخير الذي تقوم به التفكيكية يتكوّن من إدخال مصطلـح ثالث علـى كل زوج من الأزواج المتعارضة، الأمـر الذي يعقّد البنية الحاملـة الأصليـة، جاعـلًا منها بنيـة غير واضحـة المعالم. إذا كـان الإجراءان الأولان يقومـان بوصف بنية مفاهيمية معطاة، فـإن الإجراءين الآخرين يهدفان إلـى تغيير تلك البنيـة، وإعادة تنظيمهـا، ومن ثم، تحويلها فـي نهاية الأمر. إن عمل التفكيكية مفصَّل بعناية على قدر خصوصية موضوعه الذي يود دريدا أن يشير إليه بوصفه «توسطًا» (Intervention).

تحـت ضغـط التفكيكية تبدو البُنى الفلسـفية الكلاسـيكية كأنهـا واجهات باروكيـة(*): فهـي لم تعـد خطّية، بـل ملتويـة ومغيَّرة ومعقّـدة داخليًا بتشـابك النقـوش وبلعـب المنظـورات اللانهائـي. إنها محوَّلة، فـي النهايـة، إلى درجة لا يمكن معها تمييزها، فنقشتها الأصلية تُمطُّ حتى أطرافها، بل قد تمتد إلى ما وراءها. يعمل اختبار تخوم الفلسفة، عند دريدا، على تغيير أسلوبنا في التفكير بطريقـة إيجابيـة، لأن معرفة هـذه التخوم تحفـظ الفكر مـن الدوغمائية، مثلما تحفظه من المبالغة في الثقة بالذات، وتبعث فيه مشـاعر سـليمة بعدم الاكتمال المنهجي وبالشك.

(*) الباروك: ظهر عصر الباروك مع تحول القرن السـادس عشر إلى السابع عشر في مدن إيطاليا: روما والبندقية وفلورنسـا، ثم انتشر سـريعًا في بقية دول أوروبا. وقد أثر نمط الباروك في جميع الميادين الفنية: النحت والتصوير والأدب والعمارة والموسيقى. وامتاز بالمبالغة في الحركة والإفراط في الديكور وغلبـة المؤثرات الدراميـة والتوتر الواضح. يتوسـط الباروك مرحلـة النهضة الفنية ومرحلة الكلاسـيكية الجديـدة التي ظهرت فـي النصف الثاني من القرن الثامن عشـر. ركز فن العمـارة الباروكي على المظهر الكثيـف والممتلئ، وعلى تدرجات الضوء في أعمدة الواجهـات والقباب. نظن أن ما تقصده الكاتبة هنا هو الإشارة إلى تعقد وتنوع، بل تناقض وتداخل بنية الفلسفة الكلاسيكية، التي كانت تبدو قبل كشوفات التفكيكية كأنها بنية وحدة منسجمة منطقية ومتناغمة.

لقد اعتاد سقراط على إثارة حفيظة مواطنيه الأثينيين، بكشفه لهم حدود تفكيرهم الخاص: فقد كان المدرسيون، والبلاغيون، والشعراء، والعامّة، حتى أولئك الذين يدّعون أنهم فلاسفة، يشعرون فجأة، في أثناء حوارهم معه، بأنهم مشلولون تمامًا بسبب الإحراجات(*) والمفارقات والمعضلات التي كانوا ينتهون إليها. تُظهر الطريقة الخاصة التي تعامل بها سقراط مع الفلسفة إلى أي درجة كان هذا الأخير يبجِّل ملامسة تلك التخوم التي تنشر معنى التحدي، والخطر، والمفاجأة ما إن يتم بلوغها. تتبع التفكيكية سقراط في هذا التقليد الإنساني واللاإنساني بامتحانها لتخوم الفكر.

يتحدث دريدا، في حواري معه، عن الإرهاب بصفته حالة نفسية، أو ميتافيزيقية، وعن النزعة الإرهابية بصفتها صنفًا من أصناف السياسة. مرّة أُخرى، وعلى الطريقة السقراطية، يقوم بصوغ مجموعة من المعضلات المفاهيمية في ظاهرها جعلتني آتيه بصراحة في بادئ الأمر. أرجو أن أعرض هنا حججه الرئيسة التي يطوّرها غالبًا، انطلاقًا ممّا يبدو كأنه انسدادات مفاهيمية. إن هدفي هو إيضاح الجوانب المثمرة لهذه المعضلات المعلَنة التي تقبع فيها أصالة فكر دريدا. يُعدّ هذا الحوار من أفضل الأمثلة على أسلوبه الفريد في التفكير، وأقصد هنا ذلك المزج المذهل بين التبحر والجزالة، بين الدقة المفاهيمية والعبقرية اللغوية، بين العمق الوجودي والتعقيد الثقافي العالي، بين الزماني والأبدي.

أود أن أبدأ بتأطير مقاربة دريدا لعلم الأخلاق (Ethics) وللسياسة، وذلك بتفحّصي أحد الموضوعات الذي غالبًا ما يظهر متضمَّنًا في حوارنا من دون أن يطفو على السطح. أقصد هنا مفهوم «العفو» (Pardon) الذي يقع ـ من زاوية نظرية بقدر ما هي عملية ـ في قلب مسألة جرائم الحرب، والإبادة الجماعية، والإرهاب. سيؤدي تحليل فكرة العفو إلى تزويد القارئ برؤية واضحة

(*) Dilemma (الإحراج الثنائي): وهي معضلة تحتاج إلى أن تختار بين أمرين، أو كما نقول عادةً: حسبك من أمرين أحلاهما مُر. وبكلام علميٍّ أكثر، نؤكِّد أن الكلمة ذات أصل لاتيني تعني قضيتين أو اقتراحين، وقد استُخدمت في المنطق تحت اسم قياس الإحراج، إذ تحتوي على مقدمتين متناقضتين، ولكنهما تقودان إلى النتيجة نفسها. وبصيغة منطقية خالصة نقول: إنه قياس تتألف إحدى مقدمتيه من قضيتين شرطيتين، وتكون الثانية قضية منفصلة ذات حدّين.

للتفكيكية في أثناء قيامها بعملها، كما سيضيء لنا طريقًا مشابهًا لذاك الذي اتّبعه دريدا ليعلّق على ١١ أيلول/ سبتمبر والإرهاب العالمي. يعتبر دريدا، كما سنرى، العفو المهمة المستحيلة للعفو عمّا لا يمكن العفو عنه، ولهذا فإن العفو لا يمكن أن يُختزَل ـ وفقًا لدريدا ـ إلى الحدود القانونية أو الأخلاقية، ولا يتم تقديره إلا حينما يظهر وفي كل مرّة يظهر فيها.

إن الخاتمة التي يختتم بها دريدا موضوع العفو ستمنحني الفرصة لأستكشف مغزى التخوم والحدود في التفكيك، وكذلك علاقات التضمن والاستبعاد التي تقوم بتأسيسها. سأقوم بعد ذلك بإيضاح دور التخوم الجوهري في فهم تفسير دريدا لـ ١١ أيلول/ سبتمبر، بصفته حدثًا غير قابل للتسمية، ثم سأمتحن بعدها تفسيره للنزعة الإرهابية، بما هي عَرَض من أعراض أزمة المناعة الذاتية، التي ينسب دريدا جزءًا من أسبابها إلى ميراث الحرب الباردة المعقّد، وإلى ذلك الزواج غير السعيد بين الدِّين وشبكة المعلومات العالية.

تمثّلت إحدى النقاط البارزة في هذا الحوار في نقد دريدا للتسامح، فهو يعارض هابرماس بحدّة في هذا الموضوع. ستسمح لي وجهة نظر دريدا، حول عدم كفاية التسامح، بتحديد بعض العناصر المفتاحية لعلاقة دريدا بكانط وفلسفة التنوير. كما سأعرض كيف يعارض دريدا كانط على أساس أن التسامح يمكن أن يكون أي شيء إلا مطلبًا أخلاقيًا حياديًا، وكيف أن دريدا يستمد من كانط نفسه وسائل تجاوز هذا الأخير، وذلك برفضه فكرة التسامح عند كانط لمصلحة فكرة الضيافة الكانطية.

سوف أختتم بمناقشة فكرة دريدا حول طبيعة العنف، هذا المفهوم الجوهريّ لأي حكم على الإرهاب؛ إذ ستفتح مناقشة العنف الطريق أمام المسألة الجوهرية لمسألة العلمنة في السياسة الحالية. يؤمن دريدا بأن سيناريو ما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر يتضمّن كيانين سياسيين مخترقين باللاهوت وهما: الولايات المتحدة الأميركية وأعداؤها المعلَنون. تقدِّم هذه الحالة فرصًا جديدة لأوروبا، المحاور السياسيّ الأكثر علمنةً من الطرفين، أوروبا التي يرى دريدا أنها مخولة لتأدية هذا الدور، ويقترح دربًا ثالثًا يقع في ما وراء البرامج البديلة للمركزية الأوروبية والنزعة المكافحة ضدها، النزعتين اللتين يعلن دريدا أنه لا يمكن نسيانهما، ولكنهما منهكتان مع ذلك. لن يكون هذا الدرب بمشاركة

المجموعـة الأوروبية على ما هي عليـه، بل بذكرى الوعد الأوروبي الذي بقي عليها تحقيقه أي: الديمقراطية والتحرر للجميع. يعني هذا، عند دريدا كما عند هابرمـاس، أن التنويـر لم يمتْ. علـى أي حال، ولكي يكـون التنوير فعالًا في مواجهة الإرهاب ـ وهنا يبرز تمايز دريدا ـ يغدو من اللازم، كما يقول، «العمل على تنوير هذا الزمن، هذا الزمن الذي هو زمننا اليوم»[٣].

أولًا: العفو مفكَّكًا

فـي مواجهـة جـروح التاريـخ الداميـة، ابتـداءً بالخيانات المولـودة خلال الحـروب المدنية، وصولًا إلـى المجازر الإرهابية بحـق المدنيين، يدعو دريدا إلـى تأمـل فكرة العفو تأمـلًا صارمًا. يتعلّـق معنى الصرامة الذي يسـتدعيه هنا بدراسـة هذا المفهـوم، من خلال السـياقات التاريخيـة والثقافيـة الواقعية التي وُظِّفَ فيها، لا بوصفه كيانًا مجردًا.

فـي كل مشـاهد الندم، أو الاعتـراف، أو العفو، أو العُـذر التي تتنوع على المسرح الجيوسياسي، منذ الحرب الأخيرة، وتأخذ منحى متسارعًا، منذ أعوام عدة، لا نرى مجرد أفراد فحسـب، بل جماعـات كاملة: هيئات حِرفيّة، ممثلين عن التراتب الكنسـي، حكَّام ورؤسـاء دول يطلبون «العفو». إنهم يفعلون ذلك بـكلام إبراهيمـي (Abrahamique)، ليـس كلام الدِّين المسـيطر على مجتمعاتهم (كما في حالة اليابان وكوريا على سبيل المثال)، بل ذاك الذي صار اصطلاحًا كونيًا للقانون، وللسياسـة، وللاقتصاد أو للدبلوماسـية: فهو في آن معًا عِلَّة هذا التدويل (internationalization) وعَرَض من أعراضه[٤].

---

(٣) Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, Translated by Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas; Introduction by Michael B. Naas, Studies in Continental Thought (Bloomington: Indiana University Press, 1992), p. 79.

[الأصل الفرنسـي هـو: Jacques Derrida, *L'Autre cap; suivi de la démocratie ajournée* (Paris: Éd. de Minuit, 1991), p. 77 (المترجم)].

(٤) Jacques Derrida, «On Forgiveness,» in: Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Thinking in Action (London; New York: Routledge, 2001), p. 28.

[الأصـل الفرنسـي: Jacques Derrida, *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon: Entretien avec Michel Wieviorka*, Points: Essais; 447 (Paris: Éd. du Seuil, 2000), p. 104 (المترجم)].

مـن دون مرجعيـة إله كلّي القـدرة، تنتمي إلـى السـلالة الإبراهيمية، يظل السـؤالان الأساسـيان المتعلّقان بالعفو: ما الذي يستدعي العفو؟ ومن ذا الذي يطلـب العفـو؟ بلا جواب. فلو خرجنا مـن هذا الإطار الإبراهيمـي لوجدنا أن العفـو لم يكـن يحتل مكانًا بـارزًا في اليونـان القديمة المتعـدِّدة الآلهة، أو في الديانـات الروحيـة لسـكان أميركـا الأصليين، إذا اكتفينا بذكر هذيـن المثالين المختلفيـن للمعتقـدات الدينية. كانـت آلهة الإغريق كلّمـا غضبت من عجرفة البشر أو من أحكامهم السيئة، تقوم بمعاقبة الأفراد، أو المدن بأكملها، حتى إن العقـاب كـان يشـمل ذريـة المجرم، في حيـن لا يطلب العـرَّاف فـي الدِّيانات الروحيـة لسـكان أميركـا الأصليين مـن الفرد أو مـن الجماعـة القيـام بأفعال الاعتراف أو التوبة، وهذا يُعبِّر عن شـعورهم العميق بالتشارك مع الطبيعة أكثر من كونه تصحيحًا للسلوك الخاطئ.

ليـس المهم أين يظهـر العفو، فهو ينتمي في النهاية إلـى إرث دينيٍّ معيَّن، يحـدِّده دريدا بوصفه إرثًـا إبراهيميًّا، «لكي يجمع فيه بين اليهودية والمسـيحية والإسـلام»[٥]. المذهل في المشـهد الجيوسياسـي لأواخر القرن العشرين، هو تشـرُّب سياقات جغرافية وثقافية، بعيدة جدًّا عن الجذور الإبراهيمية للوحدانية الغربيـة (Monotheism)، لمفهـوم العفـو، إلى درجة أنها قوْلبـت صورتها الدولية علـى نحـو يتوافق معـه. لقد كان هذا مثلًا حـال اليابان التي اعتـذرت علنًا من كوريـا الجنوبيـة لقيامهـا باسـترقاق الآلاف من النسـاء جنسيًا خـلال الحرب العالمية الثانية.

يتمثّـل الإجراء التفكيكي الأول لجـاك دريدا في تحديد الجذر الإبراهيمي للعفـو، الـذي يربط العفـو بإمكانيـة التكفير عن الذنـب، ويقوده هـذا الإجراء بسرعة ليعرض أزواجًا عدة من المتعارضات مثل: النهائي واللانهائي، المحايث والمتعالي، الزماني والأبدي، القابل للإصلاح وما لا يمكن إصلاحه، ما يمكن التكفير عنه وما لا يمكن التكفير عنه، الممكن والمسـتحيل. يمثِّل الكشف عن هذه المتعارضات إجـراء دريدا الثاني. أمّا إجراؤه التفكيكي الثالث فيقوم على إظهـار التنظيـم التراتبي لهـذه الأزواج، الـذي يؤكِّد أن العقـاب لا يكون قابلًا

---

(٥) Derrida, «On Forgiveness,» p. 28.
[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon*, p. 104.

للتقويم إلا إذا كان نهائيًا ومحايثًا وزمانيًا ومحدودًا. هكذا لا يُمنح العفو بالنتيجة، وفقًا لهذه التراتبية الإبراهيمية، إلا للحالات المتعلقة بما يمكن التكفير عنه، وبما يمكن إصلاحه. في ظل شروط كهذه فقط، يصبح العفو أرضية للخلاص وللمصالحة وللتحرر وللكفّارة. يقوم إجراء دريدا الرابع والأخير «بلخبطة» وظائف هذه الثنائيات، وذلك بافتراض أن البديهية الإبراهيمية، التي لا يُطَبّق العفو وفقًا لها إلا على ما هو قابل للتكفير عنه، أو على ما هو قابل للإصلاح، تقوم على تناقض في الأساس: فإذا كان العفو لا يعفو إلا عمّا يمكن أن يُكَفَّر عنه، فهل هو فعلًا العفو المنشود؟ وإذا لم يكن كذلك، فهل يمكننا أن نعفو عمّا لا يمكن العفو عنه؟

لقد أثّر العفو، بالمعنى الإبراهيمي، على نحو مميّز، في الخطاب السياسي الغربي، الذي يعيد دريدا تسميته جيوسياسة العفو. في هذا الصدّد، يستشهد دريدا بتصريح لجاك شيراك، حين كان رئيس وزراء فرنسا، حول جرائم معاداة الساميّة التي ارتُكبت في عهد حكومة فيشي. قال شيراك: «لقد قامت فرنسا في تلك الفترة بما لا يمكن إصلاحه». وهُنا يتّفق الكثير من منظّري الهولوكوست مع موقف جاك شيراك المعلَن: فإذا لم يكن من الممكن إيجاد عقوبة تتناسب مع حجم الجريمة، فإن الجريمة تبقى غير قابلة للتكفير عنها فعلًا[٦]. من الواضح أن الهولوكوست أحد أفضل الأمثلة على ذلك. يعارض دريدا تمامًا التشابه القائم بين العقاب والعفو، كما يعارض كذلك التنظيم المفاهيمي الثنائي الذي يؤسِّس له.

إذا قلتُ: «أُسامحك على شرط أنك، بطلبك العفو، قد تغيرت، وأنك لم تعد ما كنتَ عليه»، فهل أكون قد عذرتُ بذلك؟ وماذا أعذر؟ وأعذر مَنْ؟ [...] أنعذر شيئًا ما، كالجريمة، أو الذنب، أو الخطأ، أي فعلًا أو لحظةً لا تستنفد الشخص المجرم، ولا تمتزج بالجاني الذي تظل، في نظره، غير قابلة للاختزال؟ أم هل نعذر أحدًا ما لم يعد يميز مطلقًا الحدود الواقعة بين الخطأ ولحظة الذنب، ومن جهة أُخرى، الشخص الذي يُعدّ مسؤولًا أو مدانًا؟ أم يُطلب العفو، في

---

(٦) يذكر دريدا اسم Vladimir Jankélévitch لكي يوَضّح ذلك التيار عند منظّري الهولوكوست.
انظر: Vladimir Jankélévitch, *L'Imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité* (Paris: Éd. du Seuil, 1986).

الحالة الأخيرة (السؤال «مَنْ؟») من الضحية نفسها أو من شاهد مُطلق، كالإله، على سبيل المثال، إله كهذا يقضي بالعفو عن الآخر (الإنسان) حتى يستحق هو أن يُعذَر؟[٧]

ماذا نفعل مع العفو؟ يؤمن دريدا بأن ما يمكن أن يُعفى عنه، في الأصل ليس، في الحقيقة، إلا ما لا يمكن العفو عنه، أكنا نتحدث عن الخطأ مهما كان نوعه أم عن الفاعل نفسه. العفو، عند دريدا، هو العفو عن كلّ من النيّة الشريرة (مَنْ) وفعل الشر (ماذا) بما هما عليه تمامًا، أي: الشر الذي، بالإضافة إلى كونه غير قابل للافتداء، يستطيع أن يعيد إنتاج نفسه في المستقبل. يكتب دريدا أن الشرَّ «قادر على أن يكرِّر نفسه، على نحو لا يمكن العفو عنه، من دون تغيُّر، من دون تحسُّن، من دون حسرة أو وعد»[٨].

هكذا يمكننا أن نميِّز نمطين من العفو: الأول هو «العفو المشروط» الذي يشترط إمكان أن يكون حجم العقوبة قابلًا للحساب. وغالبًا ما يتبع هذا النمط من العفو فعل التوبة، الذي يَعِدُ فيه المذنِب بألا يتورَّط أبدًا مرةً أخرى في أمر يتطلّب العفو. النمط الثاني من العفو هو ما يعبَّر عنه بالعفو «غير المشروط» لأنه يتضمّن العفو عمّا لا يمكن العفو عنه بلا شروط. مع ذلك، هل يمكن أن يوجد حقًا ذلك العفو غير المشروط؟ هل يمكن لنا أن نعفو عمّا لا يمكن العفو عنه؟

لو قلتُ، كما أعتقد، إن العفو هو جنون، وإنه يجب أن يبقى جنون المستحيل، فإنني لا أقول هذا بالتأكيد لأستبعده أو لأُقصيه. على العكس، فهو قد يكون الشيء الوحيد الذي يأتي ويباغت المجرى العادي للتاريخ وللسياسة وللقانون، مثل الثورة. وهذا يعني أنه يقيم على نحو غير متجانس في النظام السياسي أو التشريعي، بالمعنى العادي الذي نفهمه به. لا نستطيع أبدًا، بهذا المعنى العادي للكلمات، تأسيس سياسةٍ أو قانون على العفو[٩].

---

(٧) Derrida, «On Forgiveness,» p. 38.

[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon*, p. 113 (المترجم)].

(٨) Derrida, «On Forgiveness,» p. 39.

[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon*, p. 114 (المترجم)].

(٩) Derrida, «On Forgiveness,» p. 39.

[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon* (المترجم)].

يتتمي نمط العفو غير المشروط إلى حقل ما لا يمكن حسابه، ما لا يمكن قياسه، بل ربما ما يستحيل قياسه. فمن المستحيل، أو على الأقل من غير المتصوَّر، من حيث المبدأ، عفو ما لا يمكن عفوه. قد يبدو هذا اختصارًا لمسألة العفو برمّتها؛ أي بجعله مفهومًا لا يعطي أي معنى إلا بتناقضه مع نفسه. في حين أن دريدا لا ينتهي إلى هذه النتيجة، فهو يقبل أن العفو غير المشروط ينتمي إلى «الجنون»، بالمعنى القوي لشيء غير متوقّع، يحدث فجأة «مُلخبطًا» «المجرى العادي للتاريخ وللسياسة وللقانون». من دون خبرة العفو غير المشروط، ربما لن يكون هناك عفو أبدًا.

كلّما وُضِعتْ شروط على العفو كانت هناك عقوبة مناسبة، يمكن حسابها، تتوافق مع ذاك أو مع ما يكون معفوًا عنه. بهذا المعنى، يتوافق العفو المشروط مع القانون ومع السياسة، ولكنه يصبح مختزَلًا إلى معالجة المصالحة. في المقابل، إذا كان على العفو أن يكون متمايزًا عن المصالحة، كما يرى دريدا وجوب ذلك، فإنه سيصبح في النهاية عفوًا غير مشروط. إن المشروط وغير المشروط هما معنيان للعفو متمايزان بحدّة، بل إنهما يمثّلان نتيجة طبيعية له. ينتمي العفو المشروط إلى نظام القانون والسياسة، إلى المفاوضات البراغماتية، إلى الآثام التي يمكن حسابها، أمّا العفو غير المشروط، أي العفو عما لا يمكن العفو عنه، فإنه يظل متعذِّرًا على القانون وعلى السياسة، لأنه لا يسمح بمفاوضات براغماتية، أو بتبادل متكافئ.

إن سَرَّ هذه التجربة يبقى؛ إذ يجب أن يظل بكرًا متعذِّرًا على القانون، وعلى السياسة، وعلى الأخلاق؛ أي يجب أن يظل مطلقًا. لكنني سأجعل من هذا المبدأ العابر للسياسة مبدأ سياسيًا، قاعدة، أو اتخاذ موقف سياسي: علينا أيضًا أن نحترم في السياسة السّر الذي يتجاوز السياسي، أو الذي لم يعد ينتمي إلى الميدان القانوني[١٠].

نحن نعرف جيدًا، وربما أكثر من اللازم، الفارق بين المصالحة القانونية والعفو المتناسب (الذي قد لا يكون في الحقيقة إلا عفوًا خاصًا). من السهل جدًا أن نتخيّل حالة ضحية عفت عن المجرم الذي عانت على يديه، حتى لو

---

(١٠) Derrida, «On Forgiveness,» p. 55.

[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon*, p. 129 (المترجم)].

كانت تباشر بإقامة دعوة قضائية. بالطريقة نفسها، فإنه من المعقول جدًّا أن تكون هناك ضحية لا تعفو أبدًا حتى تبرئة المحكمة أو صدور عفو شامل. والنتيجة هي أن معنى العفو يظل غامضًا: فنحن لا نستطيع اختزاله إلى مجرد تعريف بسيط أو أحادي المعنى. إن تأرجحه بين نظامي المشروط وغير المشروط يشير إلى مدى رحابته، وإلى عدم القدرة على وصفه.

بإشارته إلى منطقة تقع وراء التاريخ والسياسة والقانون، يكون دريدا قد ضرب عصفورين بحجر واحد: فهو يُخضِع مفهوم العفو إلى الحدود التي يفرضها عليه ميراثه، أي وحدانية المسيحية واليهودية والإسلام، ويدفع به إلى ما وراء حدوده، محوِّلًا إياه من داخل تلك الحدود، بتعقيده له، لكي يعرض مضامينه المتعدِّدة.

ثانيًا: حدود التوسُّط

يعني التوسُّط في حدود المفهوم، إعادة تعريف ذاك المفهوم، وإعادة تعريف شبكة العلائق التي ينضوي فيها كذلك. وهنا يمكن للجغرافيا أن تساعدنا في إيضاح الدور الذي تقوم به الحدود والتخوم في تعريف المفهوم؛ في الجغرافيا يتحدّد أي كيان سياسي أو فيزيائي، مثل الصحراء أو المحيط، بالحدود المرسومة حوله. يمثِّل الحد الخطَّ الذي ينتهي معه شيء ما ويبدأ شيء آخر. هكذا، على غرار الجغرافيا، تقوم الفلسفة أيضًا ـ بإيضاح معنى المفاهيم والمقولات والقيم، وكذلك الحقول النظرية، مثل علم الأخلاق والسياسة ـ من خلال رسم الحدود حولها[11].

(١١) إن التخوم أمر مركزي يخص الفلسفة أكثر من معظم الفروع الأخرى، ذلك لأن الفلسفة لا تشتغل على تحديد الحدود المفاهيمية فحسب، بل على ما تدور حوله هي أيضًا؛ فحدود الفلسفة نفسها هي السؤال الفلسفي الأساسي منذ الإغريق. ولم تتوقف الفلسفة قط، على مدى الألفين والخمسمئة عام من تاريخها، عن امتحان حدودها وتبريرها، وذلك برسم تلك الحدود مرارًا وتكرارًا بطرق مختلفة. لقد دفع النقاش المستديم حول تحديد حقل البحث الفلسفي ببعض الفلاسفة إلى الاعتقاد بأن من الخطأ حقًّا الافتراض أن الفلسفة تحدِّد «شيئًا ما». عند هؤلاء الفلاسفة لا تُفهَم الفلسفة بوصفها حقلًا، وإنما بوصفها منهجًا للتحليل قابلًا للتطبيق على أشياء متنوعة مادية ومفاهيمية. على هذا الأساس، أمل رينيه ديكارت، في القرن السابع عشر، أن يحل مسألة الحدود المبهمة للفلسفة. لقد فهم ديكارت الفلسفة بوصفها تقنية «بنائية» سليمة، تسمح بإنشاء صرح المعرفة على أساس صخري متين، وهذا لم يمنعه بالتأكيد من إقامة حدود بين القواعد الموثوقة أساسًا وبين تلك القواعد الواهية. فكانت طريقته في حلِّ هذه الخطوة اللاحقة =

يركّز تفكّر دريدا في مفهوم الحد على حقيقة أن هذا الأخير يتعلق بالمماهاة بقدر ما يتعلق بالإقصاء. تكون تضمينات هذه الوظيفة المزدوجة [المماهاة والإقصاء] تافهة أحيانًا ومعقّدة أحيانًا أخرى. فلو أخذنا على سبيل المثال جبل مونت بلان، وهو أعلى جبل في أوروبا، نصفه فرنسي ونصفه الآخر إيطالي، لوجدنا أن الخط الفاصل بين فرنسا وإيطاليا هو نتاج اتفاق عادي، ليس معروفًا للجميع بوصفه اتفاقًا فحسب، بل ذات نتائج تافهة تمامًا: فلا أحد يكترث فعلًا بنوعية الصخور أو بسيقان الأعشاب الموجودة في أحد هذين البلدين دون البلد الآخر. على الخلاف من ذلك، لا تكون الاتفاقات أحيانًا بمثل هذا الابتذال؛ بل تؤكّد الألم الذي يمكن أن تسببه التضمينات والإقصاءات التي يقوم بها الحدّ. فجدار برلين(*) هو مثال لا يطبَّق فيه الإقصاء على الصخور وسيقان الأعشاب، ولكن بالأحرى على الناس الذين فُصِلوا فجأة عن عائلاتهم وأصدقائهم.

يقوم ادعاء دريدا على أن الفلسفة التقليدية سعتْ إلى التملُّص من الوظيفة المزدوجة للحدود بالتقليل من أهميتها؛ فبسعيه إلى حقيقة أخيرة ومعرفة معصومة عن الخطأ، يتنكَّر التقليد الفلسفي الغربي للخلخلة الجوهرية الكامنة في أي حد ممكن؛ إذ تحمل عملية إلغاء كلٍ من طارئية الحدود(**) والغموض البنيوي المتعلّق بالوظيفة المزدوجة، القائمة على التضمين والإقصاء، أهمية سياسية جوهرية في طياتها.

= هي تطبيق «شك منهجي» على جميع المعتقدات التي دعانا إلى ألا نستبقي منها سوى تلك التي لا يرقى إليها الشك. كان ديكارت مقتنعًا بأن الشك المنهجي، على النحو الذي قدّمه في التأملات، سيجعل من هذا التمييز أمرًا واضحًا بذاته، مخففًا علينا بذلك وطأة تعيين الحد بين المعتقدات المشكوك فيها وتلك التي لا يرقى إليها الشك: فإذا كنتُ أفكر فأنا إذًا موجود، لأنه سواء كنتُ مُستيقظًا أو نائمًا أحلم، أو سكران أهذي، فإنني أظل في كل هذه الحالات منخرطًا في نوع ما من التفكير. ومع أن هذه المجادلة لم تتوقف منذ أن ابتدأها ديكارت، فإنها أقل تحديدًا ممّا تبدو عليه: إذ إن لها أولًا كيفية موقّتة بشكل غريب، بحيث لا أكون فيها متأكّدًا من أنني موجود إلا ما دمت أفكّر في هذه الفكرة. ثانيًا، إن إنتاج معرفة موضوعية من النمط الذي تكون فيه القواعد الراسخة هي الوحيدة التي تسمح بمثل تلك المعرفة، هو أمر يمسّ شيئًا آخر أيضًا، أي كفاءة العارف في إثبات وجود الله.

(*) يمكن لهذا أن ينطبق أيضًا على جدار الفصل العنصري الذي أقامته إسرائيل.

(**) يُقصَد بطارئية الحد هنا: إمكان زواله في وقتٍ من الأوقات، وعدم خلوده كحقيقة أزلية تفصل فصلًا قاطعًا إلى الأبد بين منطقتين أو حقيقتين.

لم يكن من الهيّن، بالتأكيد، على أعضاء العائلة الذين فصل بينهم جدار برلين أن يقتنعوا بطارئية الحد وزواله، ولكن إصرارهم على زواله يومًا ما كان الشيء الوحيد لاحتمال ذلك الانفصال العبثي وغير العادل. بالتغاير مع ذلك، لنفكّر بذلك المسؤول الرفيع في جمهورية ألمانية الديمقراطية السابقة، الذي آمن إيمانًا راسخًا بأن جدار برلين، منذ أن بُني في آب/أغسطس ١٩٦١، جسَّد الستار الحديدي الدائم الذي يقيم فصلًا أساسيًا لا عرضيًا بين العدل والظلم، المستقبل والماضي، التقدّم والانحدار. وسواء كان الانحياز إلى جانب التفسير الاصطلاحي أو إلى جانب التفسير الجوهري لجدار برلين، فإن ذلك يعني الإقرار ضمنيًا بعلاقات التضمُّن والاستبعاد المعتمِدة عليها. يدفع بنا الانخراط في الفلسفة، كما قُدِّمت إلينا عبر تقليد معيّن، إلى اللجوء إلى الادعاءات المعيارية التي تختبئ وراء تنظيمها المفاهيمي، بمقولاتها وتفريقاتها وتعارضاتها وتحديدها لمجالات، مثل علم الأخلاق والسياسة. من هنا فإن هناك، من وجهة نظر دريدا، ضرورة مُلِحَّة، أخلاقية وسياسية، لفهم ما نحن منخرطون فيه وما نحن مسؤولون أمامه.

غير أن المسؤولية الفلسفية لا تقتصر على فضح الأهمية السياسية لما يتضمنه الحد أو يُقصيه، ولكنها تمتد إلى مساءلة الطريقة التي نفهم بها هوية ما يؤطِّره. إن مثال جدار برلين مفيد مرةً أخرى في هذا المجال: في ذهن ألمانيا الشرقية الرسمي، كان الجدار يؤطِّر رمزيًا جوهر وَعْدِ المساواة والحرية الشيوعية. فالطريقة التي حُدِّد الجدار بها ما هو داخل الحد - أي الشيوعية - تقوم على إقصاء ما يقع وراء الحد - أي الرأسمالية. تُفهم علاقة الإقصاء المتبادل التي تقع هكذا بين هذين العالَمين بوصفها مجموع الكليات المكتفية بذاتها.

إن تصورًا للهوية كهذا يستلزم هوية متجانسة داخليًا، وهو الأمر الذي يرفضه دريدا ويعدّه خطأ الميتافيزيقا التقليدية(*). من إحدى جهتي الجدار [من

(*) يرفض دريدا فكرة الماهية الثابتة أو الجوهر الفرد، كما تجلّت في تاريخ الفلسفة والميتافيزيقا الغربيتين. عنده لا توجد هوية واضحة تقوم بذاتها، وتُحدِّد من خلالها شيئًا ما. لا نستطيع - وفقًا لدريدا - ضبط الشيء وتعريفه من خلال ما هو، بل إننا نستطيع أن نتعرف إلى تمايزاته واختلافه عن غيره، من خلال ما ليس هو. لا يتحدّث دريدا عن هوية ناجزة ثابتة ومستقرة للأشياء، بل عن سيرورة ديناميكية تفرز التغايرات والتمايزات، تساعدنا على إدراك أن هذا الشيء يختلف عمّا عداه، فهو يتعرَّف بغيره ويُعرِّف هذا الغير أيضًا. يتحدَّث دريدا دائمًا عن الاختلاف، ولا يتحدث عن الهوية، يركِّز على ما يفرِّق وينثر، لا على ما يوحّد ويجمع.

وجهة النظر الرسمية لألمانيا الشرقية] هناك الفساد والظُلم والحضارة البرجوازية، ومن الجهة المقابلة هناك اليوتوبيا الشيوعية المتحرِّرة. في هذه اللوحة هناك جانب منيع على الجانب الآخر[١٢]. على الخلاف من هذا، يقوم اعتراض دريدا، الذي يرى أن ما تقوم الكُلّية بإقصائه صراحةً تظل آثاره دائمًا متضمَّنة فيها على نحوٍ صامت. يستطيع المرء، إذا ما اقتفى المحاجحة الدريدية، أن يفصِّل في هذه المثال، وذلك بالتركيز على انفصال أعضاء العائلة الذين يعيشون على كلتا جهتي الجدار، فهم يقدِّمون مثالًا لتلك الآثار: فأين يقع انتماؤهم؟ وإلى أي مدى برَّرت الروابط العائلية سياسة إعادة توحيد العائلة؟

كما أن الأوابد الكبرى للإمبراطورية البروسية، وكذلك شبكة التنظيم العمرانية لمعظم مدن ألمانيا الشرقية، تثير أسئلة مشابهة: ألم تُظهر هذه الأوابد وذلك التنظيم العمراني رواسب للبنية الاجتماعية البرجوازية (المستبعَدة)؟ ألا يمكن أن تكون قد أثَّرت بصَمت في طريقة ارتباط الشيوعيين - حتى الأرثوذكسيون منهم - بعضهم ببعض في الحالات الخاصة والعامة؟

يساعد التفكير نقديًا في طبيعة الحدود والتخوم، عند دريدا، على تغيير طريقتنا العتيقة، التي تنظر إلى الهوية بوصفها كلّية منسجمة ومنغلقة على ذاتها. يُظهر لنا مثال جدار برلين أن الهوية المعطاة قد لا تكون منسجمة تمامًا، لأنها قد تحتوي على آثار ما قامت بإقصائه، بشكل واضح. تبحث التفكيكية عن هذه الآثار وتستخدمها للتعبير عمَّا لم يتناسب مع المجموعة المهيمنة للتضمينات والإقصاءات. تفكِّك توسطات التفكيكية تلك الكلّية المنغلقة على ذاتها، وذلك بموضعتها وجهًا لوجه مع مناظِراتها الداخلية.

(١٢) لا أقصد في مثالي هذا أن أُقصي إمكان وجود هذا الحكم المسبق نفسه لدى بعض العقول الغربية الضيقة، المقتنعة بأن الجدار هو الحد الفاصل بين الخير والشر، بين العدالة والظلم.

ثالثًا: لماذا نسمي «هذا» ١١ أيلول/ سبتمبر؟

تنتشر الآثار التي تؤكّدها التفكيكية في اللغة، بصورة أساسية، وقبل أيٍ شيء آخر. لهذا يبدأ دريدا، بقراءته لهجوم ١١ أيلول/ سبتمبر الإرهابي، التفكّر في مغزى تسمية هذه الحادثة بتاريخ وقوعها، فيتساءل عن معنى تسمية حادث بتاريخ، في الوقت الذي يكون فيه مكان الحادث ومعناه غير قابلين للوصف؟ يُردَّد تاريخ ١١ أيلول/ سبتمبر مرارًا وتكرارًا، كما لو أنه فريد فرادة مطلقة، إلى درجة لا يمكن لها أن تتوافق مع أي تعميم، حتى ليبدو له ١١ أيلول/ سبتمبر حدْسًا بلا مفهوم، أو نوعًا بلا جنس.

وفقًا لدريدا، فإننا بتلفظنا بعبارة ١١ أيلول/ سبتمبر، لا نستخدم اللغة في وظيفتها الدلالية الواضحة، ولكننا نضغط عليها، لإجبارها على تسمية شيء لا تستطيع هي تسميته أصلًا؛ لأن الإرهاب والصدمة يقعان في ما وراء اللغة.

تُعدّ الصدمة عند فرويد أثر التجربة، التي لا تتوافق حدَّتها مع آليات الاستجابة التي اعتادتها الأنا[١٣]. هكذا تقوم الصدمة باستدعاء الشعور بالإرهاب؛ إذ إنها تُنذر بخطر عصيٍّ على التنبؤ، وخارج على سيطرة الأنا، في الوقت نفسه. لهذا يرى دريدا أننا نكرِّر، ونكرِّر عبارة ١١ أيلول/ سبتمبر، بالطريقة نفسها، من دون أن نسأل أنفسنا أبدًا عمّا يسمّيه هذا التاريخ؛ إذ يمثّل التكرار رد فعل اعتياديًا على الصدمة، فتحاول الضحية أن تسيطر على واقع الصدمة، على نحوٍ ارتداديّ، وذلك بتكرارها لأي جزء من أجزاء الحادثة.

غير أننا لا نكرِّر ذلك لأنفسنا كتعويذة نهدئ بها روعنا، أو كرقية شعائرية، ولكننا نحض أنفسنا، بلا توقف، على تكرارها «بتوسط آلية تقنية اجتماعية سياسية مدهشة»، هي نفسها مسؤولة عن هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر. يتمثّل السبب الكامن وراء هذا الحض على التكرّار في تدعيم الانطباع بأن حدثًا جللًا قد وقع، فالإشارة إلى حدث بتاريخ يعطيه أوتوماتيكيًا اعتبارًا تاريخيًا؛ أي إنه يخلِّد بهذا ذكراه. تخفف تسمية الهجمات الإرهابية على برجي التجارة العالمية والبنتاغون بعبارة «١١ أيلول/ سبتمبر» من الإحساس بمسؤولية

---

(١٣) Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, Translated and Newly Edited by James Strachey; Introd. by Gregory Zilboorg Norton Library (New York: Norton, 1961).

المقصّرين الذين لم يمنعوا وقوعه، كما تخفف من الإحساس بالهشاشة التي يثيرها مثل هذا التقصير بصورة حتمية.

قام دريدا بتطوير هذه الحُجة بإخضاع المصطلحين اللذين استخدمتهما في سؤالي الأول، وهما «الحدث» و«الانطباع»، في عملية توسّط تفكيكي، بعد أن نبّهني إلى أن أيًّا من هذين المصطلحين غير واضح بذاته.

يشير «الحدث»، عند هيدغر، إلى شيء يقدِّم نفسه على أنه شيء تم اختباره، ولكنه شيء يقاوم أيضًا أن يكون مفهومًا، أو قابلًا للضبط، على نحوٍ كلّي[14]، بل إن الحدث يعرض لنا حالة لا نكون قادرين فيها على ضبط ما وقع ضبطًا كاملًا. يتجلّى أحد أشكال الحادث في مظهره الذي لا يمكن التنبؤ به. وإذا ما كان هناك شيء لا يُمكن التنبؤ به، فلا يمكن تفسيره بالتالي، على نحوٍ كلّيٍّ كذلك، وهو ما يُبقي الحدث أمرًا غير قابل للتكرار، وحيدًا، وحُر الحركة على نحو ما. هكذا، فإن الموت والعفو والشِّعر جميعًا حوادث، بالمعنى القوي للعبارة: فهي تنزل على رؤوسنا على غير توقُّع.

هل كان ١١ أيلول / سبتمبر من الحوادث التي لا يمكن التنبؤ بها؟ ليس عند دريدا على الأقل؛ فقد قام بتذكيري في النهاية بأن برجي التجارة العالمية كانا هدفًا لهجومٍ أبكر عام ١٩٩٣، كما أن نوع الهجوم الذي قام به الإرهابيون

---

(١٤) لقد طوَّر هيدغر فكرة الحادثة (Ereignis) على امتداد مسيرته الفكرية، فهي تظهر أولًا في علاقتها بالموت الذي يُقدِّم مثالًا على الحادثة التي لا يمكّننا من ضبطها. انظر: Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*, Translated by Joan Stambaugh, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy (Albany, NY: State University of New York Press, 1996), part 2, section 1, pp. 50-52.

ثم يقوم هيدغر، بعد ذلك، بالتمييز بين الحادثة والمُنتَج (*Erzeugnis*) انظر: Martin Heidegger, «Introduction to 'What Is Metaphysics'?,» in: Martin Heidegger, *Pathmarks*, Edited by William McNeill (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), pp. 82-96.

بعد ذلك يستخدم فكرة حادثة تنشأ عن ذلك التميز [بين الحادثة والمُنتج] ليصف الطريقة التي تقوم فيها الحوادث التاريخية الأصلية بإشراك التغيّرات الحاصلة في الذهنية وفي فهم العالَم، بحيث لا يمكن اعتبارها مجرَّد حدوث عارض. انظر: Martin Heidegger, *Identity and Difference*, Translated and with an Introd. by Joan Stambaugh (New York: Harper and Row, 1974).

تتخلل فكرة الحادثة أعمال هيدغر، على مدى العقدين الأخيرين من حياته، إذ ترافقت مع جوهر الشعر، واللغة، بل وحتى التفكير. انظر: Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy: From Enowning*, Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Studies in Continental Thought (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1999).

عام ٢٠٠١ رسمت معالمه بالتفاصيل عبر ثقافة تقنية صناعة ـ السينما في أيامنا هـذه(*). منذ بعض الوقت حتى الآن والسـينما وألعـاب الفيديو تتوقعان انبعاج البرجين الهائلين وانهيارهما في جنوب منهاتن. زيادةً على ذلك، يضيف دريدا: لم تقم السـينما وألعاب الفيديو بتصوّر الهجمات حرفيًا فحسـب، بل حضَّرت المشـاعر لذلـك أيضًـا، بحيث يقـوم هـذان الهدفـان الواضحـان، والمنتصبان كعضويـن ذكريين، بإثارة مشـاعر الحب والكره، الإعجاب والحسـد، الكبرياء والعار في المخيلة الجماعية.

لهـذه الأسـباب كلهـا، لا ينسـجم ١١ أيلول / سـبتمبر مـع مـا يوصـف به الحـادث. حتـى لو أننا انطلقنا من عـدد الضحايا أو من مـدى الدمار الحاصل على الأرض، فإنه لن يبدو مع ذلك حادثًا جللًا[١٥] كذلك. مع هذا يوافق دريدا على أن ١١ أيلول / سبتمبر يظل يقدِّم انطباعًا بإمكانية كونه حادثًا جللًا. لشرح هذا التناقض الظاهر [بين أن يكون ١١ أيلول / سبتمبر حادثًا بالمعنى الهيدغري للحـادث، وبيـن الانطبـاع الزائف بذلك]، سـنلقي نظرة متفحصـة على مفهوم الانطباع.

تحمـل فكـرة الانطباع في مفـردات التقاليد الفلسـفية الغربيـة توقيع ديفيد هيـوم، الفيلسـوف التجريبي، في القرن الثامن عشـر، الذي وضـع الانطباع في مركز تفكيره. لقد آمن هيوم بأن مواد التفكير الخام هي انطباعات مُدركة حقًا،

(*) ربما قصد دريدا بذلك ألعاب الفيديو وأفلام الأكشـن والخيال العلمي التي تركِّز على الرعب والتخطيـط الإجرامي المنظَّم والدقيق، والتي كثيرًا ما صمّمت اعتـداءات متخيلة على البرجين التوأمين، الأمـر الذي مكَّـن الإرهابيين من الاسـتفادة من ذلك كلـه في التخطيـط لعملياتهم، جاعليـن من الخيال حقيقة، ومحولين مشاهدي الفيلم في صالات السـينما إلى جمهورٍ عالمي يتابع حوادث الفيلم/ الحقيقة على الهواء مباشـرة في كل أرجـاء المعمورة من أقصاها إلـى أقصاها. ولكن السـينما تفاجئنا حقًا بذلك الفيلـم الذي تحدَّث في فصل قصير، ولكن بدقة، عن هجمـات إرهابية على الأراضي الأميركية تقوم بها الإدارة الأميركيـة، لكي يوافـق الكونغرس على فتـح خزائن الدولـة، تحت ذريعة محاربـة الإرهاب. ثم تنسـب تلك الهجمات إلى الإسـلاميين بعد أن سـهَّلت تلك الإدارة مهمة الإرهابيين سـابقًا في الاعتداء الـذي وقع على برجـي التجارة العالمية عـام ١٩٩٣. الفيلـم بعنـوان «Thelong Kiss Good Night» الذي عُرِض عام ١٩٩٦، أي قبل خمسة أعوام من وقوع حوادث ٢٠٠١، وبعد مضي ثلاثة أعوام على حوادث ١٩٩٣. الفيلم هو من إخراج ريني هارلين وتأليف شين بلاك.

(١٥) يعتمد هذا، بلا شـك، على قاعدة للقياس. فالهجمات على برجي التجارة العالمية في مدينة نيويورك هي بالتأكيد من أكبر الانتهاكات في الزمان والمكان لمنطقة مدنية.

بوصفهـا بصمات يتركها العالَم الخارجي على نظامنا العصبي[١٦]، فإذا ما كنتُ قريبًا من اللهب، على سبيل المثال، فإنه سيخيل إليّ أنني أتلقى مجموعة من الانطباعـات القويـة: لون اللهب، حرارته، شـكله، وحركته. وفقًـا لهيوم، فإننا، بعد أن نجمع هذه الانطباعات كلها، نستطيع صوغها معًا في فكرة اللهب.

عند دريدا، تقع الانطباعات التي خلّفها ١١ أيلول / سبتمبر على الجمهور العالمي كما على الضحايا، وعلى المشاهدين المباشرين، تحت عنوانين اثنين: أولًا النقمة على القتلة. ثانيًا تطبيل وتزمير وسائل الإعلام التي أعلنت، بعصابٍ استحواذيّ، أن هجمـات ١١ أيلول / سـبتمبر هي «حادث جلـل». لقد قال لي دريـدا إن مجموعـة أولـى من الانطباعـات: كالاشـمئزاز من عنـف الهجمات الأعمى، مقترنًا بالشفقة الإنسانية والحزن اللانهائي في مواجهة الضياع والألم، هي انطباعات تؤثّر فينا كشكل اللهب وحرارته، وبسبب من تأثيرها المباشر في الجمهـور، تُعـدّ لذلك انطباعات أصيلة، بالمعنى الـذي يقدّمه هيوم. في مقابل هذه الانطباعـات الأصيلة، هناك مجموعة ثانية من الانطباعات الزائفة، خلقتها وسـائل الإعلام التي تريد تصوير ١١ أيلول / سبتمبر بأنه حادث جلل، وتؤطّر، من ثم، استجاباتنا من خلالها. حتى لو سمّينا هذه المجموعة الثانية انطباعات بالمعنى العام، فإنها تظل غير أصيلة من وجهة النظر الهيومية [نسـبة إلى ديفيد هيوم]؛ إذ هي غير مباشرة، بل مُعاد صوغها من قِبل وسائل الإعلام.

هكـذا، يميّـز دريـدا، باتّباعـه حجـة هيـوم حول كيفيـة صوغ الأفـكار من الانطباعـات، بيـن فكرتيـن مختلفتيـن ناشـئتين مـن مجموعتـي الانطباعـات السـابقتين. تقوم الفكرة الأولى على أن ١١ أيلول / سبتمبر حادث فريد بصورة مطلقـة، وبجميع الاعتبـارات؛ أي بوصفه حادثًـا: غير قابـل للتأطير، لا يمكن التنبـؤ بـه، ولا يمكن فهمه فـي النهاية. تتوافق هـذه الفكرة مع فكـرة الحادث القويـة، التي تقدَّم بها هيدغر من حيث هي: ذلك الحدوث الذي يقاوم الضبط والاستيعاب. وما يميز ١١ أيلول / سبتمبر، بوصفه حادثًا من هذا النوع هو، من وجهـة نظر دريدا، مقاومته للافتراض أو لإعادة الإنتاج الإعلامي. في المقابل،

---

(١٦) انظـر: David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding: A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*, Edited by Eric Steinberg (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1997), sections 2-3.

تقوم الفكرة الثانية على أن وسائل الإعلام فرضت على الجمهور العالَمي مجموعة من الانطباعات غير الأصيلة، تقوم على خلق انطباع بكون ١١ أيلول / سبتمبر حادثًا عالميًا ذا أهمية كبيرة. ولأن ما تقدمه وسائل الإعلام يقوم على معطيات منظَّمة استراتيجيًا، فإننا نخطئ باعتباره انطباعًا، في حين أنه ليس في الحقيقة سوى فصل من الترويج الإعلامي. يميل الجمهور العالمي، الذي نحن جزء منه، إلى خلط الانطباعات المباشرة والحقيقية مع الانطباعات المكوَّنة إعلاميًا. ومع ذلك، فإن دريدا يُقرُّ أن من المستحيل إبقاء هذه الانطباعات منفصلة بعضها عن بعض تمامًا، من ناحية التجربة المعيشة. إنه يؤمن بأن من واجبنا الأخلاقي فصلها كلًا على حِدة، من الناحية المفاهيمية على الأقل.

بتلاوتنا عبارة ١١ أيلول / سبتمبر كابتهال، نكرِّر لأنفسنا ما يجب أن يظل صامتًا، أي الأسى الشديد على الخسارة البشرية، وهشاشة النظام الذي يُفترَض أنه يحمينا، هذا النظام الذي يتجسَّد بهيئة أبوية، أي الولايات المتحدة الأميركية، التي هي موضع الهجوم والمؤْتمنة على النظام العالمي. وبصفتها أعظم قوة تقنية/ علمية، وعسكرية ورأسمالية، فإنها ترمز إلى النظام العالَمي، وإلى شرعية القانون الدولي والدبلوماسية، وإلى قوة الإعلام. يقول دريدا، إن النظام العالمي يتأسس على صلابة القوّة الأميركية ووثوقيتها ومصداقيتها، ومن ثم فإن الكشف عن هشاشة القوّة العظمى هو كشف عن هشاشة النظام العالمي.

رابعًا: الصدمة والمناعة الذاتية(*)

يبدو ١١ أيلول / سبتمبر، من وجهة نظر دريدا، عَرَضًا لمرض أزمة المناعة الذاتية، الذي ظهرت أعراضه في جسم النظام الذي كان من المفترض أن يتنبأ بما حصل. تنشأ المناعة الذاتية من الانتحار التلقائي لآليات الجهاز الدفاعي، التي يُفتَرض

(*) وهو اصطلاح طبيّ يعبَّر فيه عن تلك الحالة المَرَضية التي تقوم فيها خلايا المناعة والأجسام المناعية بمهاجمة خلايا الجسم نفسه، على أنها أجسام غريبة، وهو ما قد يؤدي إلى مضاعفات خطِرة قد تنتهي إلى الشلل أو الوفاة. يستعير دريدا من الطب هذا المصطلح ويوفقه لأغراضه الخاصة، حتى غدا مصطلحًا دريديًا بامتياز. في السياق الدريدي تظهر المناعة الذاتية عندما تُهاجم أجهزة الدفاع ما تدَّعي أنها تدافع عنه كالأنا، والمجتمع وقد طبَّق دريدا هذه الاستراتيجيا على العقل، والعِلم، والدِّين، و١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. انطلاقًا من هذه الرؤية، نجد أن أزمة المناعة الذاتية تسيطر على الفلسفة الغربية منذ أفلاطون؛ إذ يرى دريدا أن الإصابة موجودة في الجذر والأصل.

أنها تحمي الجسم من العدوان الخارجي. هكذا ينبّه دريدا إلى أن الجسم الحي يعمل «بنفسه» على تدمير أجهزة حمايته الخاصة، ويحصّن نفسه مِن مناعته «الخاصة».

يذكر دريدا ثلاثة أطوار (أزمنة) تتجلى فيها أزمة المناعة الذاتية التي يمثّل ١١ أيلول/ سبتمبر أحد أعراضها. الطور الأول هو الحرب الباردة؛ تلك الحرب التي كانت اقتتالًا «في الرأس»، أكثر من كونها حربًا على الأرض أو في السماء. ولو نظرنا إلى ١١ أيلول/ سبتمبر على أنه استمرار للحرب الباردة، فسيكون من السهل علينا أن نقول: إن مختطفي الطائرات، الذين انقلبوا على أميركا، كانوا قد تدرَّبوا قبلًا على يد الولايات المتحدة في فترة اجتياح الاتحاد السوفياتي لأفغانستان. لقد كانت الأسلحة والاستخبارات الأميركية، منذ بداية الثمانينيات، سندًا أساسيًا للمقاتلين الإسلاميين الأفغان، الذين صار بعضهم نخبة طالبان السياسية التي حكمت أفغانستان، بتأويل خاص للشريعة، ربما يكون التأويل الأكثر تطرُّفًا ممّا كان عليه في أي وقت مضى. يرى دريدا أن من الممكن تأويل ١١ أيلول/ سبتمبر على أنها آخر انفجار لتلك الحرب الباردة التي قُتِلتْ على يد تعقيداتها وتناقضاتها(*).

يتألف الطور الثاني لأزمة المناعة الذاتية ممّا يدعوه دريدا «ما هو أسوأ من الحرب الباردة»، على الصعيدين التاريخي والنفسي. فإذا كانت الحرب الباردة قد أخذت ملامحها من محاولة خلق حالة توازن بين القوتين العظميين آنذاك، فإن ما هو أسوأ من الحرب الباردة يتمثّل في استحالة بناء توازن مع النزعة الإرهابية؛ إذ لا يأتي التهديد هنا من دولة، بل من قوى وجهات غير مرئية، حيث يلعب الإرهاب على واقع انتشار الترسانات النووية، وعلى السهولة النسبية لتزوُّد جماعات غير محدَّدة بالأسلحة البكتيرية والكيماوية. وعليه، فإن ادِّعاء جورج دبليو بوش أن «محور الشر» يتمثّل في دول عدة، يتهمها بإيواء الإرهاب، هو ادِّعاء يتجاهل هذا المظهر المراوِغ لقوى الإرهاب.

كان ذلك على الصعيد التاريخي، أمّا على الصعيد النفسي، فإن «ما هو أسوأ

(*) هكذا، فإن أسلحة الجسم (إسلاميو أفغانستان) التي كانت مكرَّسة لمهاجمة العدوان الخارجي (الاتحاد السوفياتي في أفغانستان) قد ارتدّت (١١ أيلول/ سبتمبر) على الجسم نفسه (الولايات المتحدة الأميركية) لمحاربته. على هذا النحو، ارتد الجهاز الوقائي على الجسم الذي نشأ فيه في عملية انتحار ذاتي، تمامًا، كما في مرض المناعة الذاتية.

من الحرب الباردة» يتمثَّل في تأكيد طارئية الصدمة، لإخفاء ما سينجم عنها في المستقبل؛ إذ إن أي تجربة للصدمة تصيب المستقبل بجروح بقدر ما تصيب الحاضر. ويدّعي دريدا، بتلاعبه على الكلمة الفرنسية التي تعني المستقبل (avenir)، أن منذ أن كان المستقبل مسكونًا بالتهديد، بمعنى من المعاني، فإنه يظل تهديدًا مستقبليًا غير مرئي (à venir). هذه الإشارة إلى طارئية الأزمة هي اقتفاء مباشر لمغزى اختياره تسمية هذا الموضوع «مفهوم ١١ أيلول/ سبتمبر». وعلى غرار ٤ تموز/ يوليو، يوم الاستقلال في الولايات المتحدة، أو ١ أيار/ مايو، عيد العمال العالمي في أوروبا، وكذلك في معظم دول العالَم، يسعى ١١ أيلول/ سبتمبر إلى تخليد ذكرى الهجمات، وبما أن هذا التخليد هو في مصلحة كلٍّ من الإعلام الغربي والإرهابيين، فإنه يقوّي من رد فعلِ المناعة الذاتية. يعرض هذا الطور الثاني من أطوار المناعة الذاتية ناحيةً مهمة أُخرى: فبتخليده هجمات الإرهابيين، يقوم تاريخ ١١ أيلول/ سبتمبر بإعلان انتهاء الهجمات، وهو إذ يفعل ذلك، يُنكر تمامًا استمرار التهديد في المستقبل، ويتجاهل أن الأسوأ لم يأتِ بعد. في نظر دريدا، هناك توافق بين التقارير الإعلامية الغزيرة وبين تسمية الهجمات باسم ١١ أيلول/ سبتمبر. لقد قال: بما أن صفحة المأساة لم تطوَ بعد، فإن تسميتها ١١ أيلول/ سبتمبر تكشف عن الوهم الذي يرى أنها أصبحت في ذمة الماضي.

الطور الثالث والأخير لأزمة المناعة الذاتية هو ما يدعوه دريدا «حلقة الكبت المفرغة»، وهو بوضوح شديد أسرع الأطوار الثلاثة انتحارًا، لأن الائتلاف الغربي، إذ يعلن الحرب على الإرهاب، يكون قد أعلن الحرب على نفسه(*).

(*) كما أشرنا سابقًا إلى أن دريدا لا يوافق على فكرة وجود شيء محض خالص من كل ما عداه، بل هو يرى أن الشيء مصاب بالأصل بنقيضه، وعليه فإن من الخطأ الحديث، وفقًا لهذه الرؤية الدريدية، عن غرب مسالم خال من الإرهاب، بل عن غرب أنتج الإرهاب في محطات كثيرة من محطات التاريخ، مثلما فعل، مثلًا، في الحربين العالميتين بترويع المدنيين. وعليه، فإن الغرب، إذ يعلن الحرب على الإرهاب، إنما يعلن بذلك الحرب على مكوناته الداخلية. وهنا نلمح مرّة أُخرى أثر أزمة المناعة الذاتية التي تهاجم الجسم الذي يحتويها في عملية انتحارية. لا يحمِّل دريدا مسؤولية ما حصل للواقع الإسلامي فحسب، بل يفضح بذلك مسؤولية الغرب أيضًا في إنتاج الإرهاب، ويؤكِّدُ من جديد أن العالَم لا ينقسم بين قوى الخير وقوى الشَّر. ولكن علينا أن ننتبه من جانبنا كعرب أو كمسلمين أن هذا لا يعفينا أبدًا من مسؤوليتنا المباشِرة في إنتاج شكل من أشكال الإسلام الإرهابي، وهي مسؤولية تفوق مسؤولية الغرب الذي استطاع أن يروِّض إرهابه الداخلي، وأن يُنظِّم علاقات مواطنيه بعضهم ببعض، وأن يمنع أي جهة من فرض قناعاتها على الجهات الأخرى، بل هو يعترف بحق جميع مواطنيه في حرية الاعتقاد وممارسة الطقوس والشعائر، إذا كان ذلك لا يُضرّ بحريات الآخرين وبحياتهم.

يكـون دريدا بحديثه عن مصطلح المناعـة الذاتية قد وظَّف اصطلاحًا ثالثًا يقوم بين التعارض الكلاسيكي، بين ثنائية الصديق والعدو. وكما رأينا سابقًا، فإن تحديد اصطلاح ثالث هو إجراء تفكيكي بامتياز، يسعى إلى إعادة موضعة الاتجاه الميتافيزيقي التقليدي، الذي يقوم على أزواج متعارضة غير قابلة للاختزال. على الرغم من أن النقاش الصريح حول المناعـة الذاتية مقصور على ثلاثة أطوار، إلا أنه يواصل ضمنيًا تلك الدعوة إلى مساءلة التمييز بين الحرب والإرهاب، وهو الأمر الذي يدعونا إليه دريدا.

مع أن الحروب مصابة دائمًا بعدوى الإرهاب، وذلك من خلال ترهيبها للمدنيين، إلا أن من المستحيل، حتى على الصعيد النظري، أن نميِّز بين الحرب والإرهاب. يقول دريدا بإشارته إلى فيلسوف القانون الألماني كارل شميت[17]: إذا افترضنا أن الحرب لا تنشب إلا بين دولتين، فإن الإرهاب هو صراع بين قوى لا تشمل قوّة الدولة ذات السيادة، مع ذلك فإن التاريخ السياسي يمكن أن يتعارض بسهولة مع هذا التحديد لمصطلح «الإرهاب»؛ فالدول ذات السيادة فرضت دائمًا الإرهاب على شعوبها أو على شعوب أُخرى، في أوقات السِّلم، كما في أوقات الحرب. يعود الاستخدام الشائع لمصطلح الإرهاب إلى المرحلة الأخيرة للثورة الفرنسية، عندما انخرط عهد الرعب (Riegn of Terror)، أيام حُكم روبسبيير[*]، في عمليات قتل جماعية، وفي تطهير للمدنيين. لقد فرض روبسبيير الإرهاب باسم الدولة ذات السيادة، وبما أن هدفه المعلن كان تخليص فرنسا من جميع أعدائها

---

(١٧) يذكر كلٌّ من هابرماس ودريدا في حواراتنا كارل شميت، الذي يمثِّل شخصية خلافية، بسبب انضمامه إلى الرايخ الثالث. وقد توسَّع تقبلًا في قراءة هابرماس لشميت في مقالتي عن هابرماس، المعنونة بـ«إعادة بناء (مفهوم) الإرهاب»، بخاصة في الفصل المعنون بـ«من القانون الدولي الكلاسيكي إلى نظام المواطَنة العالمي الجديد».

(*) ماكسيميليان روبسبيير ١٧٥٨ - ١٧٩٤ محام وزعيم سياسي فرنسي، كان متعصبًا لنظريات جان جاك روسو وأفكاره الاجتماعية، ومن أهم الشخصيات المؤثرة في الثورة الفرنسية. كان روبسبيير خطيبًا لامعًا، الأمر الذي لفت إليه الأنظار ليتنخَب عام ١٧٩٠ رئيسًا لحزب اليعاقبة السياسي، وقد ازدادت شعبيته كعدو للملكية ونصير للإصلاحات الديمقراطية. عقب سقوط الملكية في فرنسا عام ١٧٩٢، انتُخب روبسبيير أول مندوب لباريس إلى المؤتمر القومي الذي ألح فيه على إعدام الملك لويس السادس عشر وعائلته. في غياب أي مقاومة له، أصبح روبسبيير المسيطر على الحكومة الفرنسية، والنصير الرئيس لعهد الإرهاب، فاعتُبر أحد أشهر السفاحين على وجه الأرض، إذ قتل في تلك الفترة المضطربة من تاريخ فرنسا ستة آلاف شخص في ستة أسابيع فحسب. وخوفًا من بطش روبسبيير، قام أعضاء المؤتمر الوطني بتجهيز قوّة عسكرية اعتقلته، ليُعدم في النهاية مع مئة من أتباعه.

الداخليين، فإن هذا التوجه نحو النزعة الإرهابية يبدو كأنه يشير بدقة إلى أزمة المناعة الذاتية التي نظّر لها دريدا. لا يُراد من هذا أن نُنكر أن الإرهابيين يبرِّرون ما يقومون به من اعتداءات، بوصفها ردًّا على أعمال الإرهاب السابقة، التي قادتها الدولة ضدّهم. لقد انتبه دريدا إلى هذه الحقيقة حين قال: «يدَّعي جميع إرهابيي العالَم، في دفاعهم عن أنفسهم، أنهم يقومون بالردّ على إرهاب الدولة الداخلي، الذي لا يُقدِّم نفسه تحت اسم الإرهاب، ويمتلئ بكل أنواع التبريرات التي يمكن، أو لا يمكن تصديقها».

ولكي يتعقَّد الأمر أكثر، يمكن للإرهابيين أن يكونوا مقاتلين من أجل الحرية، في سياق ما، ومجرمين أفظاظًا في السياق نفسه، ولكن في فترة مختلفة من الزمن. فالمقاتلون الإسلاميون الذين قاتلوا لتحرير أفغانستان من الاجتياح السوفياتي، في الثمانينيات من القرن الماضي، هم أنفسهم الذين أصبحوا في ما بعد قادته السياسيين والإرهابيين الجدد. يتناول دريدا مثالًا آخر من تاريخ الجزائر الحديث، هذا البلد الغالي على دريدا، بوجه خاص، فقد كان وطنه الذي وُلِد فيه، وأمضى فيه أعوامه التسعة عشر الأولى من حياته.

لا أحد يستطيع أن ينكر أنه كان هناك إرهاب دولة في أثناء القمع الفرنسي في الجزائر، بين عامي ١٩٥٤ و١٩٦٢. ثم اعتُبِر الإرهاب الذي قامت به المقاومة الجزائرية لزمن طويل ظاهرة داخلية، ما دامت الجزائر تُعدّ جزءًا مكمِّلًا للأراضي القومية الفرنسية، تمامًا مثلما كان الإرهاب الفرنسي (المُمارس من قبل الدولة) حينها يُقدَّم على أنه عمليات للشرطة المحلية والأمن الداخلي. فبعد بضعة عقود لاحقة فقط، أي في التسعينيات، أسبغ البرلمان الفرنسي على هذا الصراع، وبمفعول رجعي، صفة «الحرب»، (إذًا مواجهة دوليّة)، وذلك من أجل دفع النفقات التي طالب بها «المحاربون القدامى».

في ما يخص الإرهاب، من المستحيل، وفقًا لدريدا، أن نقيم تمييزًا بين الإرهاب والحرب، بين إرهاب الدولة وإرهاب اللادولة، بين الإرهاب وحركات التحرر، بين الإرهاب القومي والإرهاب الدولي. إذا كان من الصعوبة بمكان أن نضيف، على نحو ذي معنى، أي محمول إلى الإرهاب، فإن ذلك يعود، ببساطة، إلى أن الإرهاب أمر غامض، عصيٌّ على الوصف، لا يمكن اختزاله. من الصعب قبول حقيقة كهذه، ولكن الأخطر من ذلك هو رفضها.

وبكلام سياسي نقول: كلّما كان المفهوم أكثر غموضًا، كان من الأسهل مواءمته انتهازيًا. لم يتردَّد دريدا في إعلان أن المواءمة الأقوى والأكثر تدميرًا لمفهوم الإرهاب هي، على وجه الدقة، استخدامه كما لو كان مفهومًا واضحًا بذاته، ومتفقًا عليه من قِبل جميع الأطراف ذات الصلة، بما فيها تلك التي يدعوها دريدا «التقنية/ الاقتصادية لوسائل الإعلام»، ومقاطعات الولايات المتحدة، والحكومات الوطنية والمؤسسات الدولية ذات العلاقة. من الواضح أن أحدًا لا يقصد إيقاع الأذى، ولكن ذلك لا يلغي المسؤولية التي تعني أن جميع المحاورين السياسيين والاقتصاديين والعسكريين على المسرح العالمي لما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر هم في حاجة ماسَّة إلى استخدام اللغة بحذر شديد.

كان دريدا قلقًا أيضًا من صعوبة هزيمة الديناميكيات الخبيثة للمناعة الذاتية؛ إذ لم يتمكّن أي طرف من الأطراف المنخرطة في الصراع ضد الإرهاب، من الإحجام عن التكلم على ١١ أيلول/ سبتمبر، بل كانوا كلما ازدادوا كلامًا عليه ساعدوا دعاوى الإرهاب بإعطائها شرعية، ووضوحًا، ومعنى لغاياتها. هكذا نرى كيف أن كلًّا من نظام المعلومات والنظام السياسي، اللذين كان من المفترض أن يحميا المدنيين من تهديد الإرهاب الدولي، قد ضعف على نحوٍ مطَّرد في مواجهة الخطر[١٨].

إن التذكير الدائم بالصدمة الإرهابية هو مظهر تدميري آخر من مظاهر أزمة المناعة الذاتية، التي تجلَّت في ١١ أيلول/ سبتمبر. وفقًا للتفسير الذي يرى أن الإرهاب هو جوهر الصدمة ـ وهو ما ذكرته من قبل ـ فإن ضحايا تجربة الصدمة يعملون على استرجاع الصدمة لأنفسهم، على نحو متكرر، لكي يشعروا بالاطمئنان إلى أنهم امتلكوا القدرة على مقاومتها. مع ١١ أيلول/ سبتمبر أصبح توجه التدمير الذاتي [أي عملية التذكير الدائم بالصدمة واسترجاعها] سلاحًا تدميريًا في أيدي وسائل الإعلام والقادة السياسيين. يقول دريدا: لنتخيلْ أننا نقول للشعب الأميركي وللعالَم إن ما حصل هو جريمة لا تقبل الجدل، ولكنها انتهت، عندها سيبدأ كل شخص فترة حداده الخاصة

(١٨) تقرِّب هذه الملاحظة دريدا من هابرماس، الذي لمْ يناقش الإرهاب بعلاقته مع سيرورات المناعة الذاتية، ولكنه يؤكِّد خطر مغالاة النظام في ردة فعله، وفي نزعه للشرعية عن الديمقراطيات الليبرالية، الأمر الذي تجلى في حربها على الإرهاب.

بـه، وهـي خطوة أولـى لقلب الصفحـة، ثم ينتهـي الموضوع بدلًا مـن التذكير الدائم به. يرى دريدا أنه يجب على جميع الجهات المسـؤولة أن تسهِّل عملية طـي الصفحة، وأن تمنع الوقوف في وجه هذه العملية، وهذه مسـؤولية مُلِحَّة، يؤدي التهرُّب منها إلى تحويل أعداء الإرهاب إلى حلفاء له.

سـتتكثّف الحاجـة فـي المسـتقبل إلى التصـرف المسـؤول، لكلٍ مـن القادة السياسيين ووسائل الإعلام، وذلك في ضوء تخوّف دريدا من مستقبلِ الإرهاب؛ أي مـن هجمـات التقنيـات الافتراضيـة. مـن وجهـة النظر هـذه، تقـوم «التقنية ـ العلميـة»، كمـا يسـمّيها، بتغييـر العلاقة بيـن الرعب والإرهـاب والإقليـم ,terror (terrorism, territory)، وهي ثلاثة مصطلحات تشترك بجذر لاتيني واحد وهو كلمة terra. يعلن دريدا من هذه الزاوية أنه:

... لا يزال «١١ أيلول / سـبتمبر» يظهر على خشبة المسرح القديم للعنف الموجه لصدم المخيلة [...]. سنقول في يومٍ من الأيام: لقد كان «١١ أيلول / سـبتمبر» هـو الماضي («الجميـل») للحربِ الأخيـرة، لقد كان لا يـزال، على طريقة النظام الضخم، مرئيًا وهائلًا!

يقـوم ارتيـاب دريدا المتشـائم على أن عمليـة جعل الإرهـاب افتراضيًا(*) سـوف تمحو ما تبقى من فارق بين الإرهاب والحرب، وبين السـلم والحرب. لقـد قال إن هناك سـيناريوات أسـوأ مـن انفجار طائرتيـن تجاريتيـن بناطحتي سحاب، والتسـبب في انهيارهما. لقد كانت هجمات ١١ أيلول / سبتمبر، على الأقـل، موجهة ضـد أماكن محدَّدة، وفـي أوقات معيّنة، فنحـن نعرف بالضبط متى بدأت ومتى انتهت. على الخلاف من ذلك:

... فالتكنولوجيا المتناهية الدّقة، بأنواعها المختلفة هي أكثر قدرة بكثير، إنها غير مرئية، ومنيعة، وتتسلل من كل مكان، وهي تُنافس الجراثيم والبكتيريا، من منظار منطق الصغائر، ولكننا نشعر بها في لا وعينا أصلًا، فهو يعرفها قبْليًا، وهذا ما يبعث على الخوف...

(*) أي الإرهـاب المعلوماتي الذي يعتمد على تقنيات الإنترنت، واختراق الشـبكات الحسَّاسـة، والمواقع العسكرية والإدارية الكبرى للدول.. الخ.

خامسًا: المسؤوليات الدِّينية

في شتاء ١٩٩٤، أي قبل نحو ثمانية أعوام من كارثة ١١ أيلول/سبتمبر، بدأ دريدا تأمله في آليات المناعة الذاتية، التي ارتبط اهتمامه بها بدراسته لمفهوم الدِّين، الذي أطَّر به، في هذا الحوار، مناقشته للأصولية الدِّينية ودورها في الإرهاب العالمي.

استنادًا إلى عالِم اللغة الفرنسي إميل بِنفِنيست، الذي اكتشف أنه ليس في اللغات الهندو - أوروبية «أي مصطلح مشترك نشير من خلاله إلى الدِّين نفسه»[١٩]، يؤكِّد دريدا أنه «لم يكن هناك، على الدوام، ولا يوجد في أي مكان [...] شيء ما، شيء واحد، لا يمكن إنكاره، شيء متطابق مع نفسه، بحيث يتفق الجميع، متدينين أو غير متدينين، على تسميته «الدِّين»»[٢٠].

وفقًا لدريدا، فإن الدِّين هو إبداع روماني قديم، تمت مواءمته لاحقًا مع المسيحية. وهو ينطلق، في نقاشه حول الأصل اللاتيني للدِّين، بالعودة إلى اشتقاقه اللغوي الذي كان، منذ القِدم، موضوعًا لعدد من السجالات؛ فقد أشار شيشرون في القرن الأول قبل الميلاد، إلى أن الدِّين(religio) يأتي من الاستقبال والتجميع(relegere)، وهو تحوير طفيف للفعل اللاتيني legere، الذي يعني حَصَدَ أو جَمَعَ. خلافًا لذلك، في القرن الثاني بعد الميلاد، اقترح ترتوليان، أحد كُتّاب الرومان المتأخرين لشمال أفريقيا، وأحد معتنقي المسيحية، أن الدِّين يُشتَق لغويًا من religare الذي يعني: رَبَطَ، بحيث يدل، وفقًا لترتوليان، على الوثاق الملزم وعلى الدَّيْن(*) بين الإنسان والإله.

---

(١٩) انظر: Emile Benveniste, *Indo-European Language and Society*, Summaries, Table, and Index by Jean Lallot; Translated by Elizabeth Palmer, Miami Linguistics Series; no. 12 (Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 1973).

[الأصل الفرنسي هو: Emile Benvéniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, tome 2: Pouvoir, droit, religion*, sommaires, tableau et index établis par Jean Lallot, le sens commun (Paris: Éd. de Minuit, 1994), p. 180 (المترجم)].

(٢٠) Jacques Derrida, «Faith and Knowledge: The Two Sources of Religion at the Limits of Reason Alone,» in: Jacques Derrida, *Acts of Religion*, Edited and with an Introduction by Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002), pp. 72-73.

[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon*, p. 56 (المترجم)].

(*) أظن أن من المثير أيضًا لو أُجري بحث إتيمولوجي في اللغة العربية حول العلاقة بين الدِّين والدَّين، فالكلمتان تمتلكان بالعربية الأحرف نفسها وربما المصدر نفسه أو الأصل نفسه.

في ضوء هذا الاشتقاق اللغوي المزدوج، يؤكِّد دريدا أن هناك عنصرين مختلفين، ولكن غير منفصلين، هما جوهرا تجربة الدِّين الغربي، أي: المقدَّس والدَّيْن[٢١]. وبالفعل، فمع انتشار المسيحية، أصبح الدِّين أكثر تركيزًا على نحو مطّرد على الدَّين، وعلى الإلزام، مبتعِدًا أكثر فأكثر عن معنى المقدَّس، إلى درجة قطع أي تبادل معه. يرى دريدا أن هذا التركيز الجديد يُقحِم في الدِّين مسائل تشريعية، رابطًا إياه بمجال القانون.

في مواصلة البحث عن أصل الدِّين، يلاحظ دريدا مظهرًا بارزًا آخر، يتمثّل في احتواء هذه الكلمة (religio) على البادئة «re» التي تمثّل إشارةً إلى التكرار، وإلى المرجعية الذاتية «على المقاومة أو رد الفعل، على الفَصل، على الغيرية المُطلقة»[٢٢]. يرى دريدا حضور هذه البادئة «re» في كُلٍ من re ـ legere وre ـ ligare كبيِّنة اشتقاقية لحجته التي تقول: إن الدِّين، في التعريف الإبراهيمي، لا يسمح بانفتاح حقيقي على الآخر. يرى دريدا أن تفكيك الحدود اللاتينية والمسيحية قد يُفهم خطأً بأنه وصف محايد، يمكنه أن يفتح الأبواب أمام حساسية جديدة و«دينية» أكثر، وهذا ما يعنيه عندما يكتب: «**يمكن لليهودي ـ بل للمسيحي وللمسلم أيضًا ـ أن يصبح أمرًا يزرع الشك في موضوع هذا الحد، وفي موضوع وجود هذا الحد أو إمكانية تقليصه إلى أي حدٍّ آخر**»[٢٣]. فقط، عبر تفكيكنا للدِّين في حاله المعروف بها اليوم، نستطيع فعلًا التوجه نحو الآخر وكسر حلقة الإلزام والخلاص. إن هذا الانفتاح الفريد على الآخر قريب جدًّا من فكرة العفو غير المشروط، فِعل العفو عمّا لا يمكن العفو عنه.

---

(٢١) يرى دريدا أن ما بقي حيًا من تلك الصلة بين هذين العنصرين للتجربة الدينية يتجلى في الممارسة الكاثوليكية، في حمل التماثيل والدُمى، في أثناء المواكب الدينية التي تكون عادةً لتكريم القديسين. «أليست تلك الدمية أيضًا، مثل العضو الذكري باختلافه عن القضيب، حين تنفصل عن جسدها، وتُرفع وتُعرَض وتُؤلَّه ويُطوَّفُ بها في المواكب الدينية؟» انظر: Derrida, «Faith and Knowledge,» p. 83.

بهذه الطريقة يمكن استيعاب البُعد الوثني للدِّين، الذي تقدَّمت به دراسة شيشرون الاشتقاقية للكلمة، ضمن تأويل ترتوليان لها بوصفها دَيْنًا.

[الأصل الفرنسيّ هو: Derrida, *Foi et savoir: suivi de le siècle et le pardon*, p. 73 (المترجم)].

(٢٢) Derrida, «Faith and Knowledge,» p. 74.

[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Foi et savoir: suivi de le siècle et le pardon*, p. 58 (المترجم)].

(٢٣) Derrida, «Faith and Knowledge,» p. 53.

[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Foi et savoir: suivi de le siècle et le pardon*, p. 25 (المترجم)].

«لا يمكـن أن ينبثق قدوم الآخر، بوصفه حدثًـا فريدًا، إلا عندما لا يكون هناك أي توقع لقدومه، حين يمكن أن يأتي الآخر والموت ـ والشر الجذري ـ فجأة في أي لحظة»[٢٤].

لا شـك في أن هناك «كيفية تبشـيرية» في توق دريدا إلى هذا اللقاء. على أي حـال، وكمـا ينبِّه هو نفسـه: مـن الجوهري ألا يكـون هناك مسـيح منتظَر. لا توجـد كلمة نهائية من المسـيح المنتظَـر، يمكن تكرارهـا وأخذها وعدًا، أو تأويلهـا علـى أنها إلزام. كالعفو غير المشـروط، فإن هذه «التبشـيرية، من دون خـلاصٍ منتظَـر» (messianicité sans messianisme)[٢٥]، قـد تكـون مجبـرةً علـى المخاطـرة؛ لأن الآخـر يمكن أن يكون الأفضل والأسـوأ معًا؛ إذ يمكن للآخر أن يرحِّـب بنـا كما يمكن له أن يقتلنا. في حين يرى دريدا أن بغياب معنى هذا الانتظار للآخر، لا نستطيع حتى أن نبدأ مناقشة علم الأخلاق والسياسة.

لا يتوقـف هـذا البُعـد التبشـيري على أي انتظـار للمُخلِّـص، ولا يتبع أي وحيٍ محدَّد، ولا يعود تمامًا إلى أي دين إبراهيمي ...

يرتبط هذا الانتظار برغبة لا تُقهَر في العدالة ... وحدها تلك العدالة التي أميزهـا مـن الحـق droit تسـمح بالأمـل، وراء النزعـات «التبشـيرية»، بثقافـة للفردانيـات قابلـة للتعميـم، ثقافـة تسـتطيع فيهـا الإمكانيـة المجـرَّدة للترجمة المسـتحيلة أن تعلن مع ذلك عن نفسها. تُسـجِّل تلك العدالة نفسها مقدَّمًا في الوعـد، وفي فعل الإيمان، أو في الدعوة إلى الإيمان التي تسـكن في كل فعل كلامي، وفي أي عنوان للآخر[٢٦].

---

(٢٤) Derrida, «Faith and Knowledge,» p. 56.

[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon*, p. 30 (المترجم)].

(٢٥) يتكـرَّر هـذا التعبير كثيرًا فـي مؤلفات دريدا، بما فـي ذلك الحوار الذي قمنا بـه. للمزيد من الاطلاع حول الموضوع انظر كتابه: Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Translated by Peggy Kamuf; with an Introduction by Bernd Magnus and Stephen Cullenberg (New York: Routledge, 1994).

[الأصل الفرنسي هـو: Jacques Derrida, *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, la philosophie en effet (Paris: Éditions Galilée, 1993) (المترجم)].

(٢٦) Derrida, «Faith and Knowledge,» p. 56.

[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon*, p. 31 (المترجم)].

يشير الانفتاح على الآخر، الذي يدعو إليه دريدا، إلى جماعة دينية لا يكون أعضاؤها مقيدين بإلزام ما، بل تكون مؤسَّسة على العلاقة البسيطة بين الاختلافات[٢٧]. يقبل دريدا بأن جماعة من هذا النوع قد لا تزوِّد بأرضية يمكن أن تؤسَّس عليها هوية دينية.

في جماعة بلا إلزامات متبادلة، يجب إعادة النظر في مفهوم المسؤولية على أرضيات جديدة. وهنا يعود دريدا من جديد إلى الاهتداء بعلم الاشتقاق: حيث تَبرز مقاومة الانفصال المتجلّية في البادئة «re» التي ظهرت في «religion» «الدِّين»، كما برزت في مصدريها الاشتقاقيين اللاتينيين relegere وreligare على التوازي مع «responsibilité» «المسؤولية» و«réponse» «الإجابة». يرى دريدا أن كلتا هاتين الكلمتين الأخيرتين تنحدر من الفعل اللاتيني spondeo الذي يعني ضَمِنَ أو وَعَدَ، ويحمل معنى قريبًا من religare أو رَبَطَ، هذا الفعل الذي حدَّده ترتوليان بوصفه أصل كلمة «religion» «الدِّين»: «لقد ادّعى مؤوّلو الآلهة والكهنة والعرَّافون بخاصة أن Respondeo وresponsum يمنحان الوعد في مقابل القربان، والأمن في مقابل الهدية؛ إنه «جواب» «réponse» الوحي oracle، جواب الكاهن»[٢٨].

تُظهِر هذه التحليلات الاشتقاقية في قراءة دريدا أن «الإجابة» و«المسؤولية» تتشاركان مع الدِّين في ما يتعلق بالتبادل الاقتصادي؛ أي الأمن في مقابل العطية، أو الوعد في مقابل القربان. إنه الادعاء نفسه الذي يطرحه دريدا بصدد

---

(٢٧) يشير دريدا إلى أن كلمة جماعة (Community) المشتقة من الكلمة اللاتينية communitas تحمل هي أيضًا فكرة الإلزام المعبَّر عنها بالمصطلح اللاتيني nunus. كذلك كلمة «المنيع» (Immune) لها الاشتقاق نفسه، سوى أنها، على عكس «الجماعة»، تعني «المُعفى أو الحُر من الإلزام» الذي كان يحمل في البداية معنى ضريبيًا. «نُقل ذلك الإعفاء وذلك الاستثناء إلى ميادين القانون الدستوري أو الدولي (الحصانة البرلمانية أو الدبلوماسية)؛ ولكنه ينتمي أيضًا إلى تاريخ الكنيسة المسيحية، وإلى القانون الكنسي؛ وكان بعضهم يجد في حرمة المعابد أيضًا ملجأ للآثمين (لقد كان فولتير مغتاظًا من «حُرمة المعابد» تلك بوصفها «مثالًا يثير السخط» على «احتقار القوانين» وعلى «الطموح الكنسي»). لقد أنشأ البابا أوربان الثامن رهبانية لإعفاء القساوسة من دفع الضرائب، ومن خدمة الجيش ... وحصانة من التفتيش البوليسي». Derrida, «Faith and Knowledge,» p. 80.

[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon*, p. 23 (المترجم)].

(٢٨) Derrida, «Faith and Knowledge,» p. 69.

[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon*, p. 51 (المترجم)].

العفو [المشروط] الذي يقتصر في صيغته الاشتراطية على عفو ما يمكن قياسه بمقاييس العقوبة. لا يتوافق فهم الإجابة والمسؤولية، المقتصرتين على سياق التبادل الاقتصادي هذا، والذي يتماشى، غالبًا، يدًا بيد، مع الضمان التشريعي لمظهره المنصف، مع ما يعتقد دريدا أنه جوهر المسؤولية؛ أي المسؤولية [غير المشروطة] في مواجهة ما لا يمكن حسابه.

يستند تفكيك المعنى المألوف للدِّين إلى ضرورة سياسية، تتحدَّد بما يصفه دريدا بالزواج البائس بين الدِّين والتكنولوجيا الرقمية؛ إذ لا مجال للشك في نظره في أن الدِّين يؤكِّد نفسه عالميًا، عن طريق تحالفه مع شبكات الاتصال العالمية، مع أن دريدا على يقين من أن ذلك التحالف مليء بالتوترات والتناقضات. جميع المكوِّنات الجوهرية للدِّين ـ من احترام قداسة الحصاد ـ ومعنى الإلزام الإلهي، ووعد الحقيقة المطلَقة، تقدِّم له ريبة عميقة بالإقالة، وبالتجزيء، وباللاتجسد التي تؤلف شروط وجود التكنولوجيا الرقمية؛ إذ تمثِّل شبكة المعلومات العالمية وأساساتها التكنولوجية قوى التجريد والتفريق، فإن الدِّين يظل موثقًا بالحاجة إلى التسجيل والتجسيد، وإذا كانت المعلومات الرقميَّة تنتقل بلغة الوحدات الفائقة الدقة، فإن الدِّين ينتشر عبر لغات البشر، أكانت الإنكليزية أم العربية أم الإسبانية أم اليابانية. يؤكِّد دريدا أن الدِّين المرتبط ارتباطًا يتعذَّر فصله بالجسد وبالتسجيل اللغوي، يشعر بأنه مجرَّد ومخنوق ومهيمَن عليه من قِبل نظام المعلومات العالمي. هذه المشاعر من الخضوع والغربة الذاتية تشرح سبب العودة إلى الطريقة البدائية للحروب الجديدة التي تتقاتل باسم الدِّين.

ننتقم من الآلة التي تجرِّد من المُلْكية، وتنزع التجسُّد، باللجوء والعودة إلى اليد المجرّدة، إلى الجنس، أو إلى الأداة البدائية التي غالبًا ما تكون أسلحة غير نارية. إن ما ندعوه «المجازر» و«الفظائع»، وهما كلمتان لا نستخدمهما أبدًا في الحروب «النظيفة»، حيث لا نعود نعُدُّ بعد ذلك عدد الموتى (فالصواريخ «الذكية» والموجَّهة نحو مدن بكاملها، مثلًا)، تعود لتحل محلها هنا ضروب التعذيب وقطع الرؤوس، والتقطيع بكل أنواعه. ما يشترك مع هذا دائمًا انتقام يكون غالبًا معلَنًا كثأر جنسي: اغتصابات، قطع الأعضاء الجنسية، أو أيادٍ مبتورة، عرض للجثث، إرسال الرؤوس المقطوعة، التي كانت تُرفع

على أسنّة الرماح في فرنسا، منذ وقت ليس ببعيد جدًّا (مواكب الطواف القضيبية لـ «الأديان الطبيعية»)[٢٩].

ينطبق وصف دريدا هذا على معظم الحروب المعلَنة، أو غير المعلَنة في العقد الأخير، ومن بينها مجزرة روَاندا، الصراعات في البوسنة وكوسوفو، الحرب الأهلية في الجزائر، التأويلات الأصولية للقانون الإسلامي في إيران، وأفغانستان، وباكستان، واليمن، والمملكة العربية السعودية. يُفهم من هذه الحروب، وفقًا لرؤية دريدا، أن الجسد نفسه أخذ بثأره من عملية انتزاع ملْكيته الخاصة، التي تمتْ عبر انتشار الأسواق العالمية، وسيطرة الرأسمالية الغربية. يمكن أن نعدّ بحق أن هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر هي تمرُّد من هذا القبيل.

إذا كان من الصحيح أن الرغبة في إعادة تأسيس الوجود الحي، في ما وراء عملية إعادة إنتاجه الميكانيكية، وبتجاوزها، تختبئ خلف المظاهر البدائية للحروب الدِينية المعاصرة، الأمر الذي يشير إليه الكثيرون بوصفه «عودة الدِّينيّ»، فإنه يعني بدلًا من ذلك، عند دريدا، التوسّع غير المسبوق للميراث الروماني للدِّين بمساعدة، وتحت تهديد، ما يدعوه بتكنولوجيا العلوم من بُعد، النظام العالمي للمعلومات. يؤكِّد استخدام دريدا بعض الأسماء البديلة للعولمة globalization مثل ـ «*mondial*-Latinization» (جعل العالَم لاتينيًا) أو الكلمة الفرنسية mondialisation ـ إيمانه بأن أحد العناصر الجوهرية لما ندعوه العولمة، يتمثّل في ذلك الزواج البائس بين الدِّين وتكنولوجيا العلوم عن بُعد، المصدَّرة إلى العالَم أجمع بطريقة إمبريالية. انطلاقًا من وجهة النظر هذه، فإننا كلما فكّرنا في العولمة، علينا أن نفكِّر في انتشار تأويل مرافق للدِّين، يتوافق مع الأثر اللاتيني والمسيحي. على الرغم من كل ذلك التوتر، الذي يطبع التحالف بين الدِّين ونظام المعلومات العالمي، فإنه من غير المشكوك فيه أن الرابطة بينهما قوية بالتأكيد. للوصول إلى درجة عالمية مماثلة من الانتشار، يكون على هذه الرابطة أن تعتمد على نظام قوي منيع، يصونها من الاعتداءات الخارجية. مع ذلك، وكما أشار دريدا، لا توجد مناعة من دون مناعة ذاتية، وهي التدمير الذاتي لدفاعاتها الخاصة. تعرض العولمة كلًا من قوّة المناعة وضعف المناعة الذاتية، وهذه هي علامة زماننا.

---

(٢٩) Derrida, «Faith and Knowledge,» p. 88.
[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon*, p. 81 (المترجم)].

سادسًا: شروط التسامح

يُعدّ التسامح أحد المفاهيم المفتاحية للعولمة. وعلى الرغم من تقديمه على أنه دعوة أخلاقية وسياسية محايدة للضيافة وللصداقة بين أشخاص وأعراق وتقاليد ومعتقدات دينية مختلفة، فإنه في الحقيقة موسوم بعمق بإطار معياري ذي مرجعية مسيحية، كما يرى دريدا.

يعود المعنى المعاصر، الذي نعرفه اليوم، للتسامح بإرثه إلى التنوير؛ فقد فهم كانط التسامح بوصفه وعد تحرُّر العصر الحديث. وفقًا لقراءة دريدا، فإن التضمينات الإشكالية للتسامح تبدأ مع مشروع كانط في إعادة موضعة الدِّين «في» حدود العقل، بقصد تعطيل الجانب اللاعقلاني الكامن فيه؛ إذ يوضِّح نص كانط الكلاسيكي: «**الدِّين في حدود العقل فقط**»[٣٠] إرادة كانط تلك. تُظهِر قراءة دريدا التفكيكية لنص كانط هذا كيف تنتهي محاولة هذا الأخير في تزويد الدِّين بتبرير عقلاني إلى مفارقة في النتيجة. وذلك بتأسيسها العقل على الدِّين، وعلى نحو أكثر تحديدًا، بتأسيس العقل على المسيحية. لن يقودنا استكشافنا لمعالجة دريدا لهذا النص الكانطي إلى رؤية مدى انهماك دريدا في إرث التنوير فحسب، وإنما سيبدد أيضًا أي شك يمكن أن يرى أن في تشخيصه للإرهاب العالمي، بوصفه أزمة مناعة ذاتية، تأكيدًا لموقف عدمي.

تبدأ قراءة دريدا للنص الكانطي من العنوان؛ فإذ تقوم مقالة كانط بقراءة **الدِّين في حدود العقل فحسب**.فإن جواب دريدا الذي يأتي في العنوان الفرعي لمقالته الخاصة: **الإيمان والمعرفة**، يشير إلى: مصدر «**الدِّين**» **إلى حدود العقل فقط**. إن القول بأن الدِّين لا يظهر في حدود العقل (كما في عنوان كانط)، وإنما إلى حدود العقل (كما في مواءمة دريدا لعنوان نص كانط) يشير في الحقيقة إلى الاعتماد المتبادل بين ما يتضمنه وما يستبعده ذلك الحدّ. بالطريقة نفسها، التي تكون فيها الهوية الجغرافية لبلدين ـ ولنقُل كندا والولايات المتحدة ـ معتمدة على اشتراكهما في حدود تؤدي وظيفة مزدوجة بتضمّنها

(٣٠) Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Translated with an Introduction and Notes by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (Chicago; London: Open Court Publishing Company, 1934).

بلـدًا ما واسـتبعادها للآخر، فـإن الحد الفاصل بيـن العقل والدِّيـن يقوم عنده بالدور نفسه، وهو ضفرهما معًا على نحو يتعذّر فصله.

يميِّز كانط نمطين من الدِّين: الأول هو «دِين العبادة فحسـب»، الذي يُعلِّم الصلاة، ولا يطلب من المؤمن أن يجد سبيله الخاص، خارج الخطيئة، باتباعه حياةً أخلاقية. والثاني هو «دِين الأخلاق» الذي يأمر الفرد بتهذيب نفسه بالعمل وفـق قاعدته الأخلاقية الخاصـة، التي يُعبِّر عنها كانط بصيغة بديهية: «ليس من الأساسـي ـ إذًا من غير الضروري ـ أن يعرف كل شـخص ما يفعله الله، أو ما كان قد فعله من أجل خلاصه، ولكن من الأساسي معرفة ما يجب على الإنسان نفسه أن يفعله من أجل أن يصبح جديرًا بمعونته»[٣١].

بالتـوازي مـع هذين النمطيـن من الدِّين، يصـف كانط نوعيـن مختلفين من الإيمـان: الأول هـو «الإيمـان الدوغمائـي»، الـذي لا يعمـل علـى هـذا المبدأ، ولا يلاحـظ التمييز بين الوحي والمعرفة؛ والنـوع الثاني هو «الإيمان التفكُّري»، الـذي لا يكـون فيه الخروج مـن الخطيئة معتمِـدًا على الوحـي التاريخي، وإنما علـى العقلانيـة الإنسـانية والإرادة الطيبة. يقتضي الإيمـان التفكُّـري أن «نُعلِّق» إيمانـنا بالله، وندَّعي أن الله غير موجود، من أجل أن نمتحن التزامنا الأخلاقي. تَظهر مسؤوليتنا الفلسفية والعَلمانية والأخلاقية، وفقًا لهذا النص، مرتبطة بتجربة الهجـر؛ أي: مـوت اللـه الصامـت والعصي على التفسـير، في ما وراء أي سـرد للكتب المقدّسة.

لا يجـد كانط، بعد عرضه هذا التصنيف، مثالًا يتطابق مع الدِّين الأخلاقي سـوى المسـيحية. لقد حرَّرت المسـيحية الدِّين التفكُّري مِن الانتظار المحبَط للمسـيح المنتَظَـر؛ فقـد ظهـر الوحـي التاريخـي أصلًا للمسـيحية؛ لـذا يمكن لسـيرورة التهذيب الذاتي أن تبدأ بتأسُّـسها على القوّة الفرديـة للمؤمن، وعلى خُلقـه وتفانيـه. تقتضـي هـذه النتيجة «القويـة والبسـيطة والمدوِّخة»، بحسـب كلمـات دريـدا نفسـها، أن تكون الأخـلاق المحض والأخلاق المسـيحية غير قابلتيـن للتمايـز بعضها من بعـض: وإذا كان ذلك صحيحًا، فـإن جميع أدوات النظريـة الأخلاقيـة الكانطية، بما فيها «الكونية اللامشـروطة للإلـزام القطعي»،

(٣١) تم الاستشهاد بها في كتاب دريدا: Derrida, «Faith and Knowledge,» p. 49.
[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon*, p. 20 (المترجم)].

هـي إنجيلية. «ينقش القانون الأخلاقي نفسـه في قلوبنا كذاكرة للغرام، وعندما يتوجه إلينا، فإنه يتكلم بلسـان المسـيحي ـ أو يلزم الصمـت»[٣٢]. بذلك تكون سـيرورة علمنـة الدِّيـن، التي هـي هدف كانـط، غيـر قابلة للفصل عـن جوهر المسيحية، وهي الدِّين الذي يقوم على موت الله[٣٣]. بحسب دريدا، فإن جهد كانط في جعل الدِّين أخلاقيًا، دفع به إلى النتيجة المفارقة، أي تحويل الأخلاق إلـى سـلوك دِينـي. يمثّـل مفهوم التسـامح المثـال الجوهـري على هـذا الربط الكانطـي المـزدوج: إنـه يُقدِّم نفسـه بكونـه حياديًـا دينيًا، في حيـن أنه يحتوي عنصـرًا مسـيحيًا قويًا. إن مثال التسـامح مفصَّل تقريبًا، بشـكل جيد جدًّا، على التاريخ المسيحي، لكي يقدِّم دليلًا لحجة دريدا التي استدعاها في أثناء حوارنا.

إن كلمة «التسـامح» مدموغة أولًا بحرب الأديان بين المسـيحيين، أو بين المسـيحيين وغيـر المسـيحيين. إن التسـامح هـو فضيلـة مسيحية، ومـن ثم، كاثوليكية. على المسيحي أن يتسامح مع غير المسيحي، لكن على الكاثوليكي، بوجه خاص، أن يترك البروتسـتانتي يحيا. ولأننا نشـعر اليوم تمامًا بأن الادّعاء الدِّيني هو في قلب العنف (أتعمَّد دائمًا قول «العُنف» بطريقة عامة، وقد فهمتِ جيـدًا أننـي أفعـل ذلـك لتفـادي الكلمـات الملتبسـة التـي تخلـط «الحـرب» و«الإرهـاب»)، فإننـا نلجأ إلى الكلمة العتيقة العزيزة: «التسـامح»، أي أن يقبل المسـلمون العيـش مـع اليهود ومـع المسـيحيين، وأن يقبل اليهـود العيش مع المسـلمين، وأن يقبل المؤمنون أن يتسـامحوا مع «الكُفَّار» أو مع من لا إيمان لهم [غير المؤمنين] (إذ هذه هي الكلمة التي يستخدمها «بن لادن» في الإعلان عن أعدائه، وعلى رأسهم الأميركيون). قد يكون السلام هو التعايش المتسامح.

يكشـف تاريخ المفهوم أن التسـامح «هو دائمًا في جانب الأقوى»، ومرتبط بقوَّة بصورة السيادة التي ذكرها هابرماس أيضًا في حوارنا. من وجهة النظر هذه،

---

(٣٢) Derrida, «Faith and Knowledge,» p. 50.

[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon*, p. 21 (المترجم)].

(٣٣) انظـر: Gianni Vattimo, «The Trace of the Trace,» in: Jacques Derrida and Gianni Vattimo, eds., *Religion*, Cultural Memory in the Present (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996).

[النسـخة الفرنسـية هي: *La Religion: Séminaire de Capri, [28 février- 1er mars 1994]*, sous la dir. de Jacques Derrida et Gianni Vattimo; avec la participation de Maurizio Ferraris [et al.]; [publ. par l'Istituto italiano per gli studi filosofici]; [trad. des mss allemande, espagnol et italiens par Pierre Fruchon, Yves Roullière et Marilène Raiola] (Paris: Éd. du Seuil, 1996) (المترجم)].

فإن كونك متسامحًا لن يجعل أولئك المستبعَدين يشعرون بأنه قد تم تقبّلهم أو تفهّمهم على نحوٍ أفضل. لا شك في أن هناك صراحة في إطلاق هذا التصريح مباشرة عقب هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر، في الوقت الذي تعتمد فيه البلدان الأوروبية على التسامح، بوصفه تعهدها الأخلاقي الموحَّد.

في حين ليس من مجال، في نظر دريدا، للتغلُّب على الجانب الأحادي في التسامح، فإن الضيافة تقدِّم مفهومًا بديلًا أكثر مرونة. «إذا اعتقدتُ أنني مضياف لأنني متسامح، فذلك لرغبتي في الحدِّ من حفاوتي وفي الاحتفاظ بالقوة والتحكُّم بحدود «بيتي» وسيادتي وبـ «أستطيع» (أرضي، بيتي، لغتي، ثقافتي، ديني.. إلخ.) ... ولكن التسامح يظل ضيافة مراقَبة، تحت الرقابة، بخيلة، غيورة من سيادتها. ولنقُل إنها تُبرِز، في أفضل الحالات، ما أدعوه الضيافة المشروطة، تلك التي يمارسها الأفراد عمومًا، والعائلات، والمدن، والدول[٣٤].

تتمثَّل أفضلية الضيافة على التسامح في أنها تمنح نفسها، على طريقة العفو، وضعًا مزدوجًا مشروطًا وغير مشروط. يمثِّل التسامح، في الحقيقة، عند دريدا، ضيافة مشروطة؛ فأن تكون متسامحًا يعني أن تقبل بالآخر بشروطك الخاصة، ومن ثم، تحت سلطتك، وقانونك، وسيادتك الخاصة. يأمل دريدا، بدلًا من ذلك، ظهور مفهوم جديد للضيافة يكون، بمعنى ما، أكثر تسامحًا من التسامح. سيُفاجأ أولئك الذين يؤمنون أن دريدا مفكِّر ضد التنوير، بأن كانط هو نقطته المرجعية، فكلام دريدا عن الضيافة غير المشروطة يعتمد على تمييز كانط بين نوعين من الحقوق: حق الدعوة وحق الزيارة.

ولكن الضيافة المحض أو غير المشروطة لا تتضمن مثل تلك الدَّعوة

---

(٣٤) لقد شغل موضوع الضيافة مكانة مركزية في مداخلات دريدا السياسية، عندما أخذ يهتم بموضوع حقوق المواطَنة العالمية المطبَّقة على المهاجرين واللاجئين وطالبي اللجوء. في منتصف التسعينيات، أصبح هذا الموضوع مركز جدل شعبي في فرنسا، حيث عُرف بـ Sans Papiers (من دون أوراق). وفقًا لحنة أرندت، فإن تاريخ الأقليات الحديث يتوافق مع تاريخ أولئك الذين هم من دون وضعية قانونية (Heimatlosen)، من دون مأوى، أولئك الذين تم نفيهم أو تهجيرهم، لأسباب سياسية أو اقتصادية. يُظهِر التطبيق الضروري لترحيل الأجانب، أو لتجنيسهم، محدودية الضيافة التي تصونها إمّا سيادة ذاك الذي يفر منه اللاجئون، وإمّا سيادة ذاك الذي يوسِّع الملجأ. بهذا المعنى، فإن حق اللجوء هو معادل شرعي لمفهوم التسامح.

(«أدعوكَ وأستقبلك عندي على شرط أن تتكيف مع القوانين والمعايير السائدة على أرضي، ووفقًا للغتي وتقاليدي وذاكرتي، ... إلخ»). إن الضيافة المحض وغير المشروطة، الضيافة ذاتها، تنفتح أو هي مفتوحة مقدَّمًا على أي شخص لا يكون مدعوًّا أو متوقَّعًا، أي شخص يصل زائرًا غريبًا تمامًا بوصوله غير المحدد وغير المنتظَر، وباختصار على الآخر كليًا. لنسمِّ هذا ضيافة الزيارة لا ضيافة الدعوة. قد تكون الزيارة خطرة جدًّا ولا يجب إخفاء ذلك؛ ولكن، هل الضيافة التي من دون مخاطرة، الضيافة المكفولة بضمان، الضيافة المحمية من قبل نظام للمناعة ضد كل ما عداها، هي ضيافة حقيقية؟

وكما أنه ليس هناك مِن معنى لعفوٍ يمكن أن يوجد من دون عفوٍ غير مشروط، كذلك لا يوجد معنى للضيافة الحقيقية وللانفتاح على الآخر من دون ضيافة غير مشروطة.

سابعًا: العنف المفرط

الضيافة المشروطة ـ مثل التسامح المشروط ـ هي في الأصل حق الدعوة، ونظرًا إلى كونها مشروطة، فإنها تضع شروطًا للاتفاقات الدولية وللمواطَنة العالمية. على الخلاف من هذا، تتوافق الضيافة غير المشروطة مع حق الزيارة، وهي، بوصفها غير مشروطة، تُعرِّض المُضيف لأقصى خطر، لأنها لا تسمح بأي نظام حماية أو مناعة ضد الآخر. يقبل دريدا أن الضيافة غير المشروطة لا تمتلك أي وضعية سياسية أو قانونية، ولا تستطيع الدول أن تُضمِّنها في قوانينها، لأن الضيافة من دون شروط، هي غير قابلة للمصالحة مع فكرة الدولة ذات السيادة نفسها. ومع ذلك، لا يمكننا أن نحصل على منظور نقدي لحدود: حق المواطَنة العالمية، والتسامح، والضيافة المشروطة، وحق الدعوة إلا انطلاقًا مِن وجهة نظر الضيافة غير المشروطة(*).

يدعم كانط في مقالته عن السلام الدائم فكرة حق المواطَنة العالمية، من دون دعم حكومة عالمية. وقد كان لهذا الإرث الكانطي امتداداته؛ إذ لم تبدأ

(*) نؤكِّد هنا أن المشروط، عند دريدا، لا يُمكن أن يُقوَّم، أو أن يُحدَّد، إلا في إطار غير المشروط، أو المُطلق الذي نقيس به تجلِّيات المشروط وحدوده. لقد استكشف دريدا تلك العلاقة بين المشروط وغير المشروط في تفكيكه للعفو والتسامح، وهنا للضيافة.

المؤسسات الدولية أعمالها منذ الحرب العالمية الأولى، وفقًا لهذا الميراث فحسب، بل إن السلام الدائم صار الحلم السياسي لدريدا وهابرماس؛ لكن في حين يراه هابرماس برنامجًا، يفهمه دريدا أنموذجًا يمكن متابعته، على أفضل وجه، بمواجهته الدائمة مع حدوده. لذلك، وكما رأينا، فإن توجه المواطَنة العالمية لا يُعبِّر إلا عن الضيافة المشروطة، أو تلك التي يدعوها كانط حق الدعوة.

يقع أنموذج الديمقراطية، عند دريدا، في ما وراء المواطَنة العالمية وعلاقات المواطَنة في العالَم، في ما وراء اقتصاد السيادة، والسياسة، والسلطة القضائية، حيث تُطبَّق المواطَنة العالمية على عالَم يُنظَر إليه بوصفه كونًا، يعني، منذ الإغريق، نسقًا منظَّمًا كليًا بالمبادئ وبالقوانين. ومع أن دريدا يُناصر المواطنة العالمية بوضوح، فإنه يشعر بأن التزام العدالة لا يمكن ممارسته على نحوٍ كامل ضمن حدود القانون والمواطنة العالمية؛ لأن العدالة، مثل الديمقراطية، لا تتعلّق بتصرفنا ضمن إطار الدولة، أو تحت إلزامات علاقات المواطنة فحسب، بل بإزاء الأجنبي أيضًا.

أريد أن أؤكِّد أن إيمان دريدا بضرورة إخلاء مكان لشيء ما يتموضع في ما وراء السياسة والقانون والمواطَنة العالمية ومواطني العالَم، هو إيمان ملتحم بقوّة في مشروع صوريّ، ألا وهو: التمييز بين السجلّات المشروطة وغير المشروطة. تسمح له هذه الصورية المفاهيمية بأن يتجنّب الدعوات الإحيائية الارتدادية التي تحنّ إلى الماضي، والقِراءات الأصولية للتقاليد وللهوية كذلك. لم تكن طبيعة ما يقع وراء السياسة والقانون مشروحة يومًا بمصطلحات أي محتوى أو أي قيمة محددين، وإنما يُشار إليها ببساطة بوصفها شرط إمكان ما يمكن توضيحه بالسياسة والقانون[٣٥].

---

(٣٥) من الممكن تأويل السجل المزدوج للمشروط وغير المشروط على أنه نسخة جديدة عن حُجة كانط الترانسندنتالية. لقد اختبر الكثير من الباحثين هذه الإمكانية، التي إذا ما قبلنا بها فإنها تُبدِّد جزءًا مهمًا من فكرة هابرماس التي ترى أن تأسيس السياسة على «الماوراء» هو أمر لا يمكن مصالحته مع الديمقراطية. انظر: Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986); Richard Rorty, «Is Derrida a Transcendental Philosopher?,» *Yale Journal of Criticism*, vol. 2, no. 2 (Spring 1989), pp. 207-217, and Giovanna Borradori, «Two Versions of Continental Holism: Derrida and Structuralism,» *Philosophyand Social Criticism*, vol. 26, no. 4 (July 2000), pp. 1-22.

مثلما يصبح العفو علاجًا للمصالحة بين يديّ السياسة والتشريع، وكما تصبح الضيافة كذلك حقًا بسيطًا في الدَّعوة بين يدي المواطَنة العالمية، فإن العدالة تتقلص إلى مجرَّد عملية تطبيق القوانين بين يديّ القانون.

ليست العملية التطبيقية ـ «التنفيذيّة» ـ إمكانية خارجية أو ثانوية، يمكن إضافتها، أو عدم إضافتها إلى القانون على نحو تكميلي. إنها القوّة المطبَّقة أساسًا في مفهوم العدالة ذاته، بوصفها حقًا (droit)، العدالة بوصفها تصير حقًا، والقانون بوصفه حقًا «droit»(*) (إذ أُريد أن أؤكِّد هذا، الآن مباشرةً، من أجل الاحتفاظ بإمكان العدالة، بل بإمكان القانون، الذي لا يتجاوز «القانون» (droit)، أو يعارضه فحسب، ولكن الذي ليس له، ربما، علاقة بالقانون، أو يحافظ معه على علاقة غريبة جدًّا بحيث يستطيع أيضًا أن يشترط الحق الذي يقصيه). تُذكِّرنا كلمة التنفيذية حرفيًا بأنه ليس هنالك قانون (droit) لا يتضمَّن في ذاته، قبليًا، وفي البنية التحليلية لمفهومه، إمكان أن يكون «مطبَّقًا» بالقوَّة(٣٦).

إن أفكارًا، مثل التجاوز والإضافة، هي أفكار مركزية في تصور دريدا للسياسة، فهي تُبرز فارقًا جوهريًا بين تفكيره وتفكير هابرماس؛ إذ إن هاتين الفكرتين تتضمَّنان ضرورة قبول السياسة بوجود شيءٍ ما يقع وراء حدودها. العدالة، عند دريدا، هي ما يقع في ما وراء القانون ويتجاوزه؛

(*) تحمل كلمة droit الفرنسية معنى الحق والقانون معًا، ونحن لا نستطيع أن نميِّز بينهما في الفرنسية. في المقابل لم نجد في العربية سوى كلمة القانون لتعبِّر عن معنى الكلمتين الفرنسيتين: le droit, la loi، وهكذا فإننا مضطرون هنا لشرح الفارق في المعنى بين كلٍّ من ذينك المصطلحين. يعني القانون بمعنى droit (الذي ترجمناه أعلاه تعسُّفًا واضطرارًا بالحق حتى لا نُكرِّر كلمة القانون في مصطلحين يحملان دلالتين مختلفتين): مجموعة القواعد والمعايير العامّة، وغير الشخصية، التي تنظِّم العلاقات الاجتماعية، وتسمح بتنفيذ إجراءاتٍ دستورية إكراهية عبر الدولة. كما أن القانون، بهذا المعنى، يتعلق بموضوع الحق، مثل الحق العام والحق المدني. أمّا القانون، بمعنى la loi، فهو المصدر الأساسي لـ le droit. وهكذا يمكن لنا، مثلًا، أن نقول: إن القانون المدني le droit civil قد يتأسس على القانون الطبيعي la loi naturelle.

(٣٦) Jacques Derrida, «Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority',» in: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld and David Gray Carlson, eds., *Deconstruction and the Possibility of Justice* (New York: Routledge, 1992), pp. 5-6.

[الأصل الفرنسي هو: Jacques Derrida, *Force de loi: Le Fondement mystique de l'autorité*, la philosophie en effet (Paris: Galilée, 1994), pp. 17-18 (المترجم)].

ومـن دون ذلـك يصبح عليها أن تتقلّـص إلى مجرَّد عمليـة تنفيذ القانون. ينتمـي القانـون والعدالـة إلـى ميدانيـن مختلفيـن. ولأن القانون هـو نتاج الآليات الاجتماعية والسياسـية، فإنه يكون بذلك متناهيًا، ونسبيًا، ومؤسسًا في التاريخ. خلافًـا لهذا تتعالى العدالة عن ميدان المفاوضات الاجتماعية والتداول السياسـي، الذي يجعل منها غيـر متناهية وغير مطلقة. هكذا تقع العدالة، عند دريدا في ما وراء حدود السياسة، بوصفها، أي العدالة، مطلبًا غير قابل للاستنفاد.

لنتفحـص الآن، عن كثب، كيـف يصل دريدا إلى هذه النتيجة. تتمثَّل نقطة انطلاقه في التعبير الإنكليزي «to enforce the law» (فرض القانون) الذي يُظهِر، على خلاف العبارة الفرنسية «appliquer la loi» (تطبيق القانون)، افتراضًا حاسمًا حـول طبيعة القانون، أي إن قوّته التنفيذية هي ما يختص في تحديد اسـتخدام القـوّة المسـموح بها. أكان القانون يُمثِّـل إرادة المواطن، كما فـي الديمقراطية الدسـتورية، أم يتوافق مع السـلطة المطلقة للزعيم أو للحزب الحاكم في حالة النظـام السياسـي غيـر الديمقراطـي، فإن حلقـة الوصل بيـن العمليـة التنفيذية والقانون تسـمح، في كلا النظامين، بالتفريق بين القانون بوصفه قوّة مسـموحًا بها، والعنف بوصفه قوة غير مسموح بها.

بتأكيـد دريدا العنصر الاصطلاحي في اللغـة، يلتفت إلى اللفظ الألـماني Gewalt، الـذي يعنـي العنف، بمعنى قوّة مسـموح بها، كما يعنـي في آن معًا القوّة الشـرعية أو القوّة الشـعبية. يقيم دريدا حُجته على أن التذبذب الدلالي الـذي تُقدِّمـه كلمـة Gewalt ليس حادثـة منعزلة، وإنما دلالة علـى حالة عدم الاسـتقرار البنيويـة للتمييـز المفاهيمـي بين القوّة المسـموح بهـا والقوّة غير المسـموح بهـا، اللتين عادةً ما تُفسَّـران بوصفهما حدّيـن متناقضين. يواصل دريـدا حُجتـه عبر قـراءة مقالة بنياميـن الصعبـة «*Zur Kritik der Gewalt*» التي تُرجمـت، على العمـوم، تحت عنـوان «نقد العنـف»، وتـدور تحديدًا حول ازدواجيـة معنى كلمـة Gewalt[٣٧]. وكما يُظهر التمييز بوضوح بين اسـتخدام

---

(٣٧) Walter Benjamin, «Critique of Violence,» in: Walter Benjamin, *Selected Writings*, 4 vols. (Cambridge, Mass.; London: Belknap Press of Harvard University Press, 1996-2003), vol. 1: *1913-1926*, Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, pp. 236-253.

القوّة المسموح بها والقوّة غير المسموح بها، فإن فكرة بنيامين تقوم على أن تقويم العنف قد تمت مقاربته تقليديًا، من خلال استخدامه أو تطبيقه، بمعزل عن مناقشة ما هو بذاته.

ما هو الـ Gewalt؟ لا تُعدّ الهزَّة الأرضية، أو تسونامي، أو أي حادث طبيعي عنفًا، إلا بالمعنى المجازي، فالعنف مفهوم ينتمي إلى النسق الرمزي للقانون والسياسة والأخلاق. إذا كانت الحال كذلك، فإن بنيامين لا يرى أن التمييز الملائم يكون بين القوّة المسموح بها والقوّة غير المسموح بها، بل بين «التشريع القانوني للقوّة»، الذي يشير إلى اللحظة المؤسِّسة للنظام الشرعي، و«الحفظ القانوني للقوّة» الذي يتوافق مع العملية التنفيذية للقانون. يلتقط دريدا هذا التمييز من بنيامين، ويوظفه في تفكيك التمييز الأكثر تقليدًا بين القوّة المسموح بها والقوّة غير المسموح بها، والتي يبدو أن بنيامين ترفَّع عنها، تاركًا إياها جانبًا[٣٨]. وفقًا لدريدا، لا يمكن أن يُعمل ضمن الحدود القانونية على ما يدعوه بنيامين التشريع القانوني للقوّة، الذي هو فعل تأسيس نسق قانوني جديد. «من خلال تعريفهم لأصل السلطة، أو أساسها، أو موقف القانون، [لا يمكن] أن يعتمدوا على شيء آخر في النهاية سوى أنفسهم»[٣٩]. سيبدو هذا التصريح عاديًا لو أننا طبقناه على الحكم المطلق للملك، ولنقل، مثلًا، لويس الرابع عشر، ملك فرنسا، الذي أعلن، كما هو معروف، أن: «L'État c'est moi» «الدولة هي أنا». اللافت للنظر، أن حالة توماس جيفرسون والآباء المؤسسين للديمقراطية البرلمانية الأميركية لا تختلف عن هذا، من منظور دريدا؛ إذ حتى مبادئ الدستور الأميركي ينقصها التبرير القانوني القَبْلي[٤٠].

---

(٣٨) بقصد التبسيط، تقوم هذه الصياغة بالقفز فوق حقيقة أن دريدا يفكِّك التمييز بين العنف التأسيسي والعنف الحفظي، ويؤكِّد أنهما يحتويان أحدهما الآخر بالتبادل، أو أن بينهما «عدوى مختلفة». يقوم تأسيس كل الدول بتدشين قانون جديد في العنف، ذلك العنف الذي يحتاج ليثبِّت نفسه إلى أن يقوي، ويحفظ نفسه.

(٣٩) Derrida, «Force of Law,» p. 14.

[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Force de loi*, p. 34 (المترجم)].

(٤٠) انظر: Jacques Derrida, «Declaration of Independence,» Trans. Tom Keenan and Tom Pepper, *New Political Science*, no. 15 (Summer 1986), pp. 7- 15.

الأصل الفرنسي هو: Jacques Derrida, «Déclarations d'indépendance,» dans: Jacques Derrida, *Otobiographies: L'Enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Débats (Paris: Éditions Galilée, 1984), pp. 13-32.

كـل الحالات الثورية، كل الخطابات الثورية لليسـار أو لليمين [...] تبرِّر العـودة إلـى العنف، بزعمها التأسـيس لقانون جديد لدولة جديـدة، يُعمل عليه الآن أو أنـه مقبل. وبما أن هذا القانون المقبل سيقوم في المقابل، وعلى نحوٍ ارتدادي، بشـرعنة العنف الذي يمكنه أن يصطدم بمشاعر العدالة، فإن مستقبله السابق كان قد برّر ذلك العنف أصلًا. لقد جرى تأسيس جميع الدول، وفق ما يمكننا أن ندعوه الحالة الثورية. وقد دشّـنتْ تلك الحالة الثورية قانونًا جديدًا، وفعلتْ ذلك داخل العنف باستمرار. دائمًـا؛ أي حتى لو لم تكن هناك إبادات جماعيـة، وعمليـات تهجير أو نفي مروعـة ترافق غالبًا تأسـيس الدول، أكانت دولًا كبيرة أم صغيرة، قديمة أم حديثة، قريبة جدًّا منّا أم بعيدة تمامًا منا ...هذه اللحظات، على افتراض أننا نستطيع أن نعزلها، هي لحظات مرعِبة؛ وذلك من دون شـك بسـبب الآلام والجرائم والتعذيبات التي نادرًا ما لا ترافقها، ولكن، أيضًـا لأنهـا فـي ذاتها وفـي عنفها ذاتـه، غير قابلـة للتفسـير أو أنها غيـر قابلة للقراءة[٤١].

يتـم تأسـيس النظـام القانوني الجديـد في غيـاب أي ثابت قانونـي، وهذه الحقيقـة تجعل منه نظامًا غيـر قانوني بالمعنى الحَرفي. بمـا أن القانون يحتكر كلًا من القوَّة المسموح بها والقوّة غير المسموح بها، فإن النتيجة المترتبة على ذلك هي أنه، حتى التدشـين الأكثر مسـالمة لنظام قانوني جديد يتجاوز التمييز بين الاستخدام المسموح به للقوّة والاستخدام غير المسموح به.

يحرص دريدا على تأكيد أن تأسـيس القانون **يتجاوز** حدود الشـرعية أكثر مـن كونه ينتهكهـا، ولهذا يؤمن بـأن اللحظات الثورية غير قابلـة للتأويل وغير قابلـة للقـراءة أصـلًا. لا يمكـن تقديـم شـرعية النظـام القانوني إلا علـى نحوٍ ارتجاعـي، أي بعد أن يتأسـس النظام القانوني، ويصبح قابـلًا للتنفيذ. من هنا، يعتقـد دريـدا أن التبريـر الأخلاقي للقانـون، أي للعدالة، هو دائمًا ما سـيأتي à venir. يدعـو دريدا مسـتقبل العدالـة غير القابـل للاختزال «الأسـاس الصوفي للسلطة»، وهو التعبير الذي يستعيره من فيلسوف فرنسا في القرن السادس عشر ميشيل مونتاين.

---

(٤١) Derrida, «Force of Law,» p. 35.
[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Force de loi*, pp. 87-89 (المترجم)].

ليس الاعتراف بالشرط الخاص الذي يُرافق تأسيس جميع القوانين مُرعبًا لأنه يترافق غالبًا مع إراقة الدماء من جميع الأصناف فحسب، وإنما لأنه يتجاوز أيضًا التناقض القائم بين الفعل القانوني والفعل غير القانوني. ما الفئة التي يمكن أن تنتمي إليها هذه الأفعال؟ وإذا كان الفعل الشرعي يتوافق مع العنف المسموح به، والفعل غير الشرعي يتوافق مع العنف غير المسموح به، فهل يتوافق الفعل غير الشرعي والفعل الشرعي مع العنف المحض؟ لا يعتقد دريدا أن هذا المأزق قابل للحل، ولكنه يعتقد بأن العنف داخليّ بدلًا من أن يكون خارجيًا بالنسبة إلى نظام القانون.

قد يبدو الإرهاب، في ضوء هذه المقدِّمة، تعبيرًا جوهريًا عن العنف المؤَسِّس؛ إذ «حتى في مقياس المافيا الكبير، أو في تجارة المخدرات ذات الوزن»، تنتهك الجريمة القانون من أجل تحقيق مصالحها الخاصة، ولا تُهدِّد النظام القانوني والدولة المعتمِدة عليه في أساسهما، لكن الإرهاب يخلق وضعًا جديدًا، لأن ما يقوم بمهاجمته هو اللحظة المؤسِّسة للقانون، التي يهاجِم مِن خلالها شرعية الدولة. تكمن صعوبة محاكمة الإرهاب، بوصفه إرهابًا، في حقيقة أنه يتشابه مع ذلك النظام القانوني الذي ينتج ثورة أو حربًا. لهذا، يرى دريدا أن التفريق بين الإرهاب والحرب أمر في غاية المراوغة.

في موازاة المسألة القانونية المتعلّقة بمحاكمة الإرهاب، هناك المسألة الأخلاقية الخاصة بثوابت الحُكم؛ إذ كيف يمكن أن نحاكِم الإرهاب، إذا كان العنف الصادر عنه ليس في الحقيقة قانونيًا ولا غير قانوني؟ وهذا ما قاله دريدا في حوارنا:

إن ما يبدو لي غير مقبول في «استراتيجية» «ظاهرة بن لادن» (العملية، العسكرية، الأيديولوجية، البلاغية، الخطابية... إلخ) لا يتمثّل في الفظاظة، واحتقار الحياة، وازدراء القانون، واحتقار النساء... إلخ، واستخدام أسوأ ما في الحداثة التكنو ـ رأسمالية لخدمة التعصُّب الديني. لا، ليس هذا فحسب، إن ما هو غير مقبول، على وجه خاص، هو أن ذلك الفعل، وذلك الخطاب **لا ينفتحان على أي مستقبل؛ وليس لهما أي مستقبل.** إذا كنا نريد، وإذا كنا نستطيع أن نمنح بعض الإيمان إلى كمال الفضاء العام والحقل التشريعي ـ السياسي العالمي، وإلى «العالَم» نفسه، فليس من شيء جيد نأمله، كما يبدو لي، من هذا الجانب.

إن ما ينقص الإرهاب هو الإسقاط على المستقبل والاهتمام بكمال الحاضر، الذي يحدِّده دريدا بمطلب العدالة الذي لا ينضب. بهذا المعنى، فإن العدالة هي ما ينقص الإرهاب ببساطة.

لذا، إذا كان عليَّ، بهذا الهيجان للعنف الذي لا يحمل اسمًا، أن أقف إلى جانب أحد الطرفين، وأن أختار في وضع مزدوج، فإنني سأفعل هذا. على الرغم من تحفظاتي الجذرية على موضوع السياسة الأميركية، بل الأوروبية، وعلى موضوع التحالف «في مواجهة الإرهاب الدولي»، على وجه أعم أيضًا، على الرغم من كل شيء: خيانات الواقع، ونواقص الديمقراطية، والقانون الدولي، والمؤسسات الدولية التي أسسَتها وساندَتها دول هذا «التحالف» نفسها، إلى حدٍّ ما، على الرغم من ذلك كله، فإنني سأقف إلى جانب المعسكر الذي يترك، من حيث المبدأ، من حيث القانون، إمكانية مفتوحة على الاكتمال تحت اسم «الشأن السياسي»، والديمقراطية، والقانون الدولي، والمؤسسات الدولية.. إلخ.

إن رؤية دريدا للسياسة تقوده إلى تأويل القانون بوصفه كونيًا، والعدالة بوصفها حالة استثنائية خاصة. في حين يفترض الحقل القانوني مسبقًا عمومية القواعد والمعايير، وكونية الإلزامات، ذلك أن العدالة تتعلّق بالأفراد، بفرادة حياتهم وحالاتهم. إضافة إلى ذلك، يمارس القانون، بوصفه ينتظم حول الضرورة الكونية للقواعد والإلزامات، فعله في ميدان ما هو ممكن، ما يمكن التنبؤ به غالبًا، وما هو قابل للحساب بالتأكيد. تُقدِّم العدالة لنا، في المقابل، سلسلة من المتطلبات المستحيلة: الحكم على ما هو فريد على الإطلاق، التعلق بالآخر في غيريته (alterity) الكاملة، أخذ القرارات في وجه الاكتمال المتناهي لأي قرار. تطلب العدالة منا أن نحسب ما لا يمكن حسابه، وأن نقرِّر ما لا يمكن تقريره. باختصار، تتطلّب العدالة خبرة المفارقة، التي هي بالفعل خبرة مستحيلة. ومع ذلك، يؤكد دريدا «... ليس من عدالة من دون هذه الخبرة، وعلى أي حال فإن المستحيل ممكن»[٤٢]. إن الإبقاء على الصدع بين العدالة والقانون يساعد على الاحتفاظ بوعد اليوتوبيا المستحيل مفتوحًا.

---

(٤٢) Derrida, «Force of Law,» p. 16.
[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *Force de loi*, p. 38 (المترجم)].

يتطلّب تصوّر دريدا للعدالة مُراجعة التصوّر المألوف عن المسؤولية، لأنه، إذا لم يكن من الممكن احتواء العدالة ضمن حدود القانون والكوني والممكن حسابه، فإنه لا يمكن أن تكون العدالة مفهومة، تحت رعاية العامل الأخلاقي المستقل ذاتيًا، والمعرَّف بكونه قابلية كل فرد للتشريع لنفسه. تُفهم المسؤولية من قِبل هذا التصوُّر الكلاسيكي للاستقلال الذاتي، المعروض من قبل كانط، بوصفها اللحظة المؤسِّسة للنظام القانوني المنفصل. على الخلاف من هذا، يؤمن دريدا بأن لحظة تأسيسية، كتلك، تتجاوز القانون الذي أنجزته. بالطريقة نفسها التي تتجاوز بها العدالة القانون، تقوم حاجتها إلى أن تصبح مفهومًا للمسؤولية يتجاوز التشريع الذاتي للإرادة الحرَّة. مثل العدالة، فإن المسؤولية غير المشروطة، والجذرية هي خبرة مستحيلة أيضًا، لا يمكن، من دونها، على أي حال، أن يكون هناك علم أخلاق وآداب سلوك. أن تكون مسؤولًا يعني أن تجيب نداء الآخر، نداء فرد آخر، أو ثقافة أخرى، أو زمن آخر. إن جوابًا كهذا يجعل أيضًا من مسؤولية المرء عن الآخر، مسؤولية «في نفسه».

لكي يكون القرار عادلًا، ولنأخذ قرار القاضي، على سبيل المثال، ينبغي ألّا يتبع قاعدة قانونية أو قانونًا عامًا فحسب، بل عليه أيضًا أن يضطلع بتلك القاعدة، وأن يُصدقها، وأن يؤكِّد قيمتها، عبر فعل يعيد تأسيس التأويل، كما لو أن القانون، في نهاية المطاف، لم يكن موجودًا من قبل؛ كما لو أن القاضي اخترعه بنفسه مع كل حالة تواجهه ...، وباختصار لكي يكون القرار عادلًا ومسؤولًا، يجب أن يكون مستندًا في لحظته الخاصة، إذا ما كانت هذه اللحظة موجودة، إلى قاعدة، وأن يكون بلا قاعدة في آنٍ معًا، محافظًا على القانون وهادمًا أو معلِّقًا له بما يكفي، لكي يلتزم بإعادة اختراعه من جديد مع كل حالة، وإعادة تبريره، وعلى الأقل أن يعيد اختراعه في إعادة التثبيت والتأكيد الجديد والحر لمبدئه(*).

(*) Derrida, *Force de loi*, pp. 50-51.

هذا المصدر أغفلته الترجمة الإنكليزية سهوًا على ما يبدو، ولكنه مذكور في النسخة الفرنسية، فآثرنا تثبيته بمصدره الفرنسي.

سابعًا: الوعد الأوروبي

يرى دريدا أن السياسة العالمية والدبلوماسية لما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر قد تجني فائدة كبيرة، إذا عملتْ مع الفلسفة جنبًا إلى جنب؛ إذ يتمثَّل التحدي اليوم، أكثر من أي وقت مضى، في تطوير إطار نقديّ، تقوَّم من خلاله لغة العلاقات الدولية، ويعاد ابتكارها. تستطيع الفلسفة أن تقوم بدور فريد في هذا الظرف، لأنها تعرف كيف تمتحن حلقات الربط بين النظام القانوني ـ السياسي والإرث الفلسفي الذي أنتجه، فلن يتجلى تحول النظام إلا عبر مواءمة هذه الشبكة المعقَّدة لحلقات الربط الواضحة والضمنية. بامتيازها المتجلي في قدرة وصولها إلى هذه الحلقات، قد تستطيع الفلسفة أن تساعِد في تقويم اللغة المستخدمة في السياسة الدولية، وتطرح السؤال أخيرًا حول مسؤولية أولئك الذين يديرونها.

بعد ١١ أيلول/ سبتمبر، يحتاج كثير من المسائل الضخمة والصعبة إلى إعادة توجيه من جديد. تمثِّل مسألة السيادة إحدى تلك المسائل، وفقًا لدريدا، إذ تمثِّل المفارقة الخاصة بالمواطَنة العالمية: فكيف نشيِّد حقًا دوليًا بلا حكومة عالمية؟ يبدو أن السياسة العالمية تتمفصل على هذه المسألة؛ فعلى سبيل المثال، تهيمن مسألة السيادة على النقاش الدائر حول شرعية إعلان الحرب على الإرهاب، المسألة التي يدعوها دريدا «حربًا بلا حرب»، ويدافع، باتباعه خطى شميت عن أن الحرب لا يمكن أن تنشب إلا بين دولتين سياديتين. وليست هذه هي الحال، في الحرب على الإرهاب. لا يتعلّق الأمر هنا بكون الإرهاب لم يحصل على مساعدة، أو على دعم رسمي، من أي دولة فحسب، بل يتعلّق أيضًا بأن ادعاء إدارة جورج بوش أن هناك دولًا «تؤوي» النشاط الإرهابي هو أمر تصعب البرهنة عليه، فمن المعروف أن لندن ومدريد وهامبورغ استقبلت هي أيضًا خلايا إرهابية، تم فيها تدريب الأفراد وتلقينهم.

لقد قال دريدا، في حوارنا: إن مسألة السيادة تؤثِّر في العلاقات الدولية على مستوى آخر، وهو عدم اكتمال سيرورة العلمنة في سياسة اليوم. تقوم وجهة نظر دريدا على أن ١١ أيلول/ سبتمبر كشف عن الصراع بين شكلين من اللاهوت السياسي. فمن جهة أولى، هناك الولايات المتحدة الأميركية، وهي الديمقراطية العظيمة الوحيدة التي لم تتخلَ عن عقوبة الإعدام، وتطبع خطابها السياسي

بدمغة الكتابات المسيحية المقدَّسة. ومن جهة ثانية، هناك عدوها، الذي يحدِّد نفسه بوصفه إسلاميًا. يلاحظ دريدا أن هذين الشكلين اللاهوتيين لم ينشآ من المصدر الإبراهيمي نفسه فحسب، وإنما يتمركز صراعهما أيضًا - رمزيًا على الأقل - في دولة إسرائيل (دولة يهودية) وفي الدولة الفلسطينية المُفترَضة.

لا تتمثَّل المجابهة، كما يرى دريدا، بين الشرق في مقابل الغرب، كما يجري تصويرها عادةً، بل هي، بالأحرى، بين الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا، التي يعرِّفها دريدا بوصفها الممثِّل العَلماني الوحيد في المشهد العالمي. ويشير دريدا بقوله أوروبا إلى «الصورة الجديدة لأوروبا» أو أوروبا العتيدة أكثر ممّا يقصد بذلك المجموعة الأوروبية التي يعدّها مع ذلك واحدة من الثقافات السياسية غير اللاهوتية الأكثر تقدُّمًا.

لقد بدأ تفكُّر دريدا بأوروبا العتيدة عام ١٩٩٠ عندما طلب منه الفيلسوف الإيطالي جياني فاتيمو الإجابة عن سؤال هوية اوروبا الثقافية، وقد كان ذلك بعد بضعة شهور فحسب من سقوط جدار برلين. في تلك المناسبة، قدَّم دريدا على نحوٍ مذهل، إذا ما أخذنا في الاعتبار حذره المعتاد من التصريحات البديهية، هذا التصريح: «إن ميزة ثقافة ما هي في عدم تطابقها مع نفسها»(٤٣). يؤكِّد هذا التصريح إيمانه بالتغاير والاختلاف، الذي تحدَّثتُ عنه في القسم الثاني من هذه المقالة، عبر مناقشة وظيفة التضمُّن والإقصاء للحدود الجغرافية، بما فيها جدار برلين. تستلزم الهوية، في نظر دريدا، تمايزًا داخليًا، أو، كما يصوغها هو: «التباين مع الذات»، وبالفعل، فإن العلاقة مع الذات تنتج الثقافة، ولكن، ليس هناك ثقافة من دون العلاقة مع الآخر. لا توجد ثقافة لها مصدر وحيد، فمن طبيعة الثقافة نفسها أن تستكشف الاختلاف، وأن تطوِّر انفتاحًا منهجيًا نحو الآخرين، سواء في ثقافة الأنا أو في ثقافة الآخر.

من جهةٍ أولى، لا يمكن للهوية الثقافية الأوروبية أن تتناثر... إنها لا تستطيع، وليس عليها أن تتناثر في هباء الأقاليم، وفي تعددية لغوية منغلقة أو في نزعات قومية صغيرة غيور، لا تقبل النقل. إنها لا تستطيع، وليس عليها أن

---

(٤٣) Derrida, *The Other Heading*, p. 9.
[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *L'Autre cap*, p. 16 (المترجم)].

تتخلى عن أماكن المرور، وعن الطرق الأضخم للترجمة وللتواصل، إذًا؛ للتوسُّط. ولكن ومن جهة أخرى، فإنها لا تستطيع وليس عليها أن تقبل بعاصمة سلطة متمركزة...، تضبط، وتوحّد، عبر أجهزة ثقافية عابرة لأوروبا(٤٤).

ما هي الهوية الثقافية التي نحن مسؤولون عنها في ما وراء المركزية الأوروبية (Eurocentrism) والنزعة المناهضة لها (anti - Eurocentrism)، هذان البرنامجان اللذان يصفهما دريدا بأنهما «غير قابلين للنسيان»، لكنهما «المنهكان» أيضًا، أي ذاكرة وأي وعد يثيرهما اسم أوروبا؟ ما هي الهوية الثقافية التي نحن مسؤولون عنها؟ عمّن نحن مسؤولون وأمام مَن؟ يذكر دريدا نوعين من المسؤولية: فهناك المسؤولية تجاه الذاكرة، والمسؤولية تجاه الذات. في حين تؤكّد المسؤولية تجاه الذات الحاجة إلى التزام شخصي، وغير مشروط، بعملية صنع القرار، تستدعي المسؤولية تجاه الذاكرة فهمًا ذاتيًا تاريخيًا يقوم على الاختلاف والتباين(٤٥). ولكي نكون مسؤولين عن هذه الذاكرة لأوروبا، فإننا نحتاج إلى أن نحوّلها، إلى درجة إعادة ابتكارها. بهذه الطريقة، فإننا لن نكتفي، ببساطة، إمّا بتكرار اسمها وإمّا بازدرائه. سوف لن يتجلى هذا التحوّل إلا إذا قبلنا بإمكان الاستحالة، أي بخبرة المفارقة.

يجب أن نجعل من أنفسنا حراسًا لفكرة أوروبا، لاختلاف أوروبا، ولكن لأوروبا تتكون بالضبط في عدم انغلاقها على هويتها الخاصة، وفي أن تتقدَّم أمثولةَ نحو ما ليست هي، نحو الوجهة الأخرى، أو نحو وجهة الآخَر، بل قد يكون ذلك شيئًا مختلفًا كليًا، نحو آخَر الوجهة(٤٦).

يبرز مفهوم العاصمة في العنوان الذي أعطاه دريدا لكتابه الصغير حول أوروبا: **الوجهة الأُخرى** (*L'Autre Cap*) الذي قصد الإجابة فيه عن الوعد السياسي لأوروبا موحَّدة، تتحمّل مسؤولية ماضيها، ذلك الماضي الذي يأمل

---

(٤٤) Derrida, *The Other Heading*, p. 39.
[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *L'Autre cap*, p. 41 (المترجم)].

(٤٥) لقد ناقشتُ فكرة المسؤولية تجاه الذاكرة في سياق نقد هابرماس لتصور بنيامين الخلاصي في نهاية مقالتي المتقدِّمة عن هابرماس.

(٤٦) Derrida, *The Other Heading*, p. 29.
[الأصل الفرنسي هو: Derrida, *L'Autre cap*, P. 33 (المترجم)].

دريـدا بـأن يقـوم بحمايـة أوروبا وإعـادة توجيهها، نحـو وجهة أخـرى، وغاية أخرى، في الوقت نفســه. تعد أوروبا نفسـها، من الناحيـة الجغرافية، وجهة أو رأسًـا [بحريًـا]: الجـزء الأقصـى مـن أوراسـيا(*) ونقطـة انطلاق الاكتشـافات والاسـتعمارات، حتى لو كانت فكرة الحاجة إلـى عاصمة واقعية، إلى حاضرة فريـدة، لهـا وظيفة في قلـب الأمّة قد شـاخت، فإن «مسـألة العاصمة» لا تزال بِكـرًا، بحيـث تنضفـر هـذه المسـألة مـع مسـألة الهويـة الأوروبيـة. إن الثقافة الأوروبيـة مسـؤولة عـن ظهور التصـور المثالـي للدولـة ـ الأمّة «المرؤوسـة» بالمدينـة العاصمـة. وعليـه، فإن باريـس وبرلين وروما وبروكسـل وأمسـتردام ومدريد.. هـي جميعها عواصم بالمعنى القوي للعبـارة. تنحدر كلمة العاصمة (capital) مـن الكلمة اللاتينيـة caput التي تعني الرأس، وتظهر كذلك، على نحو متنـوع المعانـي، في تعابير أخـرى؛ مثل عناويـن المقالات في جريـدة، أو مع عنوان كتاب. إن أوروبا في نظر دريدا عنوان الثقافة، العنوان النموذجي لجميع الثقافات. يعني تحمُّل مسـؤولية أوروبا، الإجابة عـن التعقيد المكوِّن لماضيها وحاضرها ومستقبلها، وإعادة ابتكار للعلاقات في ما بينها؛ إذ تأتي السيادة التي يُعيد دريدا تسـميتها «مسـألة العاصمة» في رأس القائمة. يجب علينا، من أجل إعـادة ابتـكار أوروبـا وتحمّـل مسـؤولية ميراثهـا، فـي الوقت نفســه، أن نؤمن بالعـدوى التناقضيـة، مثـل «ذاكـرة مـاضٍ لـم يكـن حاضـرًا قـط» أو «ذاكـرة المسـتقبل». فـي نهاية المطاف، يشـير دريدا إلـى أن حركة الذاكـرة غير مقيّدة بالضـرورة إلى الماضي. لا تتعلّق الذاكرة بحفظ الماضي وصونه فحسـب، بل هـي مسـتعدّة دائمًـا أن تتوجه نحو المسـتقبل، «نحـو الوعد، نحو مـا يأتي، ما يصل، ما يصل غدًا»(٤٧).

(*) أوراسـيا (Eurasia) منطقـة فـي أوروبا وآسـيا. وهـي تقع في النصف الشـرقي الشـمالي للكرة الأرضيـة وتُعـد قـارّة عظيمة أو جـزءًا من القـارّة الكبيـرة الأفرو ـ أوراسـية. تشـمل الصفيحـة التكتونية الأوراسية أوروبا ومعظم آسيا، باستثناء شبه القارّة الهندية، كما تشمل شبه الجزيرة العربية ومنطقة الشرق الروسي الأقصى حتى سلسلة جبال تشيرسكي.

(٤٧) Jacques Derrida, «Passages from Traumatism to Promise,» in: Jacques Derrida, *Points...: Interviews, 1974-1994*, Edited by Elisabeth Weber; Translated by Peggy Kamuf [et al.], Meridian: Crossing Aesthetics (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995), p. 383.

[الأصل الفرنسـي هو: Jacques Derrida, «Passages du traumatisme à la promesse,» dans: Jacques Derrida, *Points de suspension: Entretiens*, choisis et présentés par Elisabeth Weber, la philosophie en effet (Paris: Galilée, 1992), p. 396 (المترجم)].

إن هـذه الوجهـة الأخـرى هي الاتجـاه الذي يجـب على أوروبـا، أوروبا الحقيقيـة، أن تقصـده. وهـو أيضًا التوجه نحو شـكل جديد للسـيادة ولمطلب مُلِح في شأن ما إذا كان على المواطَنة العالمية أن تصبح واقعًا سياسيًا لعالَم ما بعد ١١ أيلول/سـبتمبر. إن مثل هذا التوجه ليس بالجديد، ولا بالقديم، ولكنه ذاكرة ماضٍ لم يكن حاضرًا قط، ذاكرة الحرية والمساواة للجميع التي وعد بها التنوير.

هذه الترجمة

هذا الكتاب مكتوب في الأصل بثلاث لغات: الإنكليزية بصورة رئيسة، وبها كتبت جيوفانا بورادوري مقدمتها ومقالاتها الثلاث، في حين أجاب هابرماس عن أسئلة بورادوري كتابةً باللغة الألمانية. أمّا دريدا، فقد أجرى حواره شفاهةً بالفرنسية (مع استخدام قليل من الإنكليزية والألمانية واللاتينية من وقت إلى آخر). قمتُ بترجمة ما كتبَته بورادوري عن الإنكليزية مباشرةً، وهي اللغة التي نقلتُ عنها محاورة هابرماس أيضًا، وذلك لجهلي اللغة الألمانية. وحدها محاورة دريدا التي أجراها باللغة الفرنسية، وكذلك الاستشهادات الفرنسية الأُخرى الموجودة في الكتاب، ترجمتها مباشرةً عن الفرنسية لتفادي ترجمة الترجمة. حاولتُ دائمًا مقارنة النسختين الإنكليزية والفرنسية، وهو ما شجعني على الاهتمام بالمعنى أكثر بكثير من الترجمة الحرفية، وبالمضمون من دون تجاهل الشكل. لقد كانت الترجمة الفرنسية تُعيد بناء النص الإنكليزي بالكامل، وتبيّنه في الأسلوب الفرنسي، وهذا ما فعلَته الترجمة الإنكليزية أيضًا لحوار دريدا الذي نقلته عن الفرنسية. لقد تجاوزتُ خوفي، بمقارنة الترجمتين اللتين اهتمتا بفهم القارئ أكثر من «قداسة النص»، وبالعقل أكثر من النقل، بحسب عبارة العرب الأقدمين، من دون أن تسيئا إلى المعنى، أو أن تشوّها المقصود. وهذا ما حرصتُ على فعله، راجيًا أنني لم أخن النص الأصلي كثيرًا.

لقد قمتُ (ربما أكثر من اللازم) بمحاولة توضيح بعض النقاط والمصطلحات التخصصية، إذ وجدتُ أن إضافتها أمر قد يساعد القارئ على توضيح أفكار هذين الفيلسوفين، وعلى فض مغاليق حواراتهما. وهناك تعليقات أضافها جاك دريدا نفسه على حواره، وقد حملتْ اسمه أيضًا، أُضيفت في نهاية كل فصل مع

هوامش المؤلفة. في هذا الصدد، لا بد لي أن أذكر اعتمادي على مصادر متنوعة ومتعددة، ورقية وإلكترونية، وفّرتها لي مكتبات باريس المنتشرة كالعشق في هذه المدينـة، وخدمـات الإنترنت الممتازة في بلد مثل فرنسـا، يُعـد فيه حق الاطّلاع والقراءة حقًا مشروعًا كالماء والهواء، من دون حجب لموقع أو مراقبة لمستخدمي الإنترنـت (إذا لم يكونوا إرهابيين مشـبوهًا فيهم)، الأمر الذي لا نجده في معظم البلـدان العربية، على اتسـاع مسـاحاتها، وضيق تفكيـر رقبائها. في هـذا الصدد، أعتـذر عن اكتفائـي بذكر الكثير من المراجـع بالإنكليزية أو بالفرنسـية، من دون الإشـارة إلـى ترجماتهـا العربية أو الإحالـة إليهـا (إن وجِدَتْ). إن عـذري (غير المبرَّر تمامًا) في هذا هو أنني كنتُ في فرنسا طوال الأشهر التي استغرقتها ترجمة هـذا الكتـاب، والكتـب العربية المعنية لـم تكن متوافـرة لي (وقـد حاولتُ فعلًا الحصـول على بعضها بلا طائل). ومع انتهائي من الترجمة اكتشـفتُ، بالمصادفة المحـض، أن الشـاعرة والمخرجـة المصرية صفاء فتحي، كانـت قد ترجمت من قبل حوار دريدا تحت عنوان: «ما الذي حدث في «حدث» ١١ سبتمبر؟»؛ أي ما يعادل خُمس كتاب الفلسفة في زمن الإرهاب. كنتُ حينها قد انتهيتُ من ترجمة الكتاب، ومن ثم، لم يسعفني الحظ في الاطّلاع على ترجمة الشاعرة صفاء فتحي التي كانت، بلا شـك، ستسـاعدني كثيرًا في مقارنة الترجمة لفيلسوف بعمق جاك دريـدا وضبابيتـه، وخاصة تلـك التي قامت بها هذه الشـاعرة التـي كانت صديقة مُقربة منه، وأخرجت له فيلمًا رائعًا بعنوان *D'ailleurs Derrida*، لا أملّ مشاهدته.

لقـد قـام بهذا الحوار فيلسـوفان كهلان، كانـا في أواخر مراحـل إنتاجهما الفكري، لذا كانا حافلين (من حيث ندري ولا ندري) بالمصطلحات والتراكيب التـي صارت بدهية لهمـا، وغريبة على القارئ غيـر المتخصص. تظل محاورة هابرماس (على الرغم من جفاف لغته) مفهومة للقارئ على العموم: فهابرماس من المفكرين الذين يحرصون على الوضوح في اللغة وتجنّب الضبابية وسـوء الفهم، وهذا يُشـكل جزءًا أساسـيًا مـن تصوره للتواصل السـليم والمعافى بين المتحاورِيـن. مع هذا، سـيلاحظ القارئ أن هابرماس حـاول التملّص، أحيانًا، من تقديم إجابات واضحة عن الأسـئلة المطروحة عليه، أو أنه أجاب إجابات موارِبة أو إجابات لا تتعلّق بالسؤال مباشرةً. يمكننا أن نتفهّم أسباب ذلك؛ فإن حادثًـا، مثـل ١١ أيلول / سـبتمبر، لا يـزال يثير، حتـى أيامنا هذه، سـيناريوات وتصـورات مختلفة ومتضاربة، فمـا بالنا، إذًا، بمحاولـة تقويم هابرماس لذلك

الحدث ولم يكن قد مضى على التفجيرات إلا ثلاثة أشهر فحسب؟ كان تصوُّر الأمور أو التنبؤ بها في ذلك الوقت الباكر مجازفة فكرية، تنبهت لها جيوفانا بورادوري في هذا الحوار، فذكّرت القارئ في مقدمة كتابها بجرأة محاورَيها، اللذين، بسعيهما للحديث فلسفيًا عن حادث طازج، يعرضان «أُطرهما الفكرية للمهمة الأكثر صعوبة، والتي هي: تقويم حدث تاريخي فريد في نوعه».

في حين قد يجد القارئ غير المعتاد على نصوص دريدا وطريقته في التفكير، صعوبة بالغة في متابعة تسلسل التأملات الدريديّة، كما قد يجد نفسه متعثّرًا ومحاصَرًا، بل تائهًا بين كثرة الاستطرادات والنقاط والفواصل والأقواس الكبيرة والصغيرة والجمل الاعتراضية، ولكنني أضمن للقارئ أنه، إذا تحلّى بالصبر قليلًا، سيسافر في رحلة فكرية ممتعة بقدر ما هي عميقة، ويكتشف أصالة تفكير دريدا، هذا الفيلسوف الذي أُسيء فهمه كثيرًا، بسبب عدم قراءته جيدًا، وربما بسبب عدم القدرة على قراءته. لقد أشارت بورادوري إلى جماليات أسلوب دريدا وغموضه في الوقت نفسه، فقالت: «على الخلاف من ذلك، فإن محاورة دريدا تأخذ القارئ في طريق طويلة ومتعرجة تنفتح، على نحو غير منتظر، على مشاهد عظيمة، وعلى أخاديد ضيقة، بعضها غائر جدًا، بحيث يظل القاع خارج إطار الرؤية. إن حساسيته المتطرفة تجاه حقائق اللغة المحتجبة تجعل فكره غير قابل للفصل فعليًا عن الكلمات التي يعبّر بها. ويتجلى سحر هذه المحاورة أنها تكشف، بأسلوب جليّ ومركّز، مقدرته التي لا مثيل لها، على الجمع بين الابتكار والدقة، أو بين المراوغة والحسم». في بداية حوار دريدا سيشعر القارئ، على الأغلب، بأنه ضائع، لا يفهم شيئًا؛ وهذا ما حصل معي شخصيًا، في أثناء أول محاولة لقراءة الكتاب، بل إن هذا ما حصل مع بورادوري التي تقول: «مرّة أخرى، وعلى الطريقة السقراطية، يقوم بصوغ مجموعة من المعضلات المفاهيمية في ظاهرها، والتي توَهَتْني بصراحة في بادئ الأمر». لا يبتعد حوار دريدا هذا عن الأسلوب الصوفي أحيانًا، بما يشترطه هذا الأسلوب من ضبابية المعنى ولغز الفكرة وغموض العبارة، فيتحول المُترجِم إلى مؤوِّل. من يريد أن يتعرَّف على آلية عمل التفكيك عليه أن يقبل بطريقة دريدا في استخدام اللغة، وأن ينتبه إلى أن دريدا قد أجرى حواره شفاهةً، بخلاف هابرماس الذي أجاب عن الأسئلة كتابة.

خلدون النبواني

ثبت الأعلام والمصطلحات

(علاوة على ما ورد في الهوامش والشروح في متن الكتاب)

أدورنو، تيودور (Adorno, Theodor) (١٩٠٣ - ١٩٦٩): فيلسوف وموسيقي ألماني، أسس مع هوركهايمر مدرسة فرانكفورت. اهتم بالموسيقى، فكان دارسًا لها ومؤلفًا بارعًا، وعمل على تجديد الاستيطيقا انطلاقًا من خلفية فرويدية ماركسية التي هي نفسها أرضية النظرية النقدية (المتجلّية في كتاب جدلية التنوير الذي اشترك في تأليفه مع هوركهايمر)، من أهم أعماله: جدلية التنوير (مع هوركهايمر) (١٩٤٧)؛ فلسفة الموسيقى الجديدة (١٩٤٨)؛ مقدِّمة لسوسيولوجيا الموسيقى (١٩٦٢)؛ الديالكتيك السلبي (١٩٦٦).

ألتوسير، لوي (Althusser, Louis) (١٩١٨ - ١٩٩٠): فيلسوف فرنسي مولود في الجزائر، ذو نزعة ماركسية. أصبح أحد أهم البنيويين في الربع الأخير من القرن الماضي، من خلال قراءاته المتميزة لكتاب رأس المال لكارل ماركس، الذي طبق عليه المنهج البنيوي. وبحسبه، يجب الأخذ بالطابع العلمي الحتمي للنظرية الماركسية، والابتعاد عن التأويلات والاستعمالات الإنسانوية والأيديولوجية. وانطلاقًا من دراسته لكتابات ماركس في مرحلة الشباب وعلاقتها بمؤلفاته الأخرى، ولا سيما رأس المال والأيديولوجيا الألمانية. كما أقر بوجود قطيعة إبستيمولوجية، وهي علامة على نوعية التطابق بين الواقع العملي والصورة المثالية، ثم انتهى إلى الأجهزة الأيديولوجية للدولة. من أهم كتبه: مونتسكيو: السياسة والتاريخ (١٩٥٩)؛ مع ماركس (١٩٦٥)؛ قراءة رأس المال (١٩٦٥)؛ الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية (١٩٦٩)؛ لينين والفلسفة (١٩٧٢).

بنيامين، فالتر (Walter, Benjamin) (١٨٩٢ - ١٩٤٠): فيلسوف، وعالِم اجتماع، وناقد أدبي، ماركسي يهودي ـ ألماني. عُدّ لفترة أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت في النظرية النقدية، وواحدًا من أهم مفكري القرن العشرين في موضوعي الأدب والتجربة الجمالية الحديثة. دمج في نقده السوسيولوجي والثقافي المادية التاريخية والمثالية الألمانية، والأفكار الصوفية. ترجم ديوان بودلير **أزهار الشر**، بالإضافة إلى رواية مارسيل بروست **البحث عن الزمن الضائع**. لأعماله، وبخاصة دراسته **الأعمال الفنية في عصر إعادة الإنتاج الميكانيكي**، تأثير كبير في الأبحاث الأكاديمية.

دريدا، جاك (Derrida, Jacques) (١٩٣٠ - ٢٠٠٤): فيلسوف فرنسي. ولِد في الجزائر وعاش فيها ١٨ عامًا قبل أن يتوجّه إلى باريس لمتابعة دراسته في مدرسة المعلمين العليا، ثم في جامعة السوربون، التي تخرّج فيها، ليتّجه بعدها إلى مدينة لوفان البلجيكية حيث أرشيف الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل، وليتمكن من خلال رسالة بعنوان «مشكلة الأصل في فلسفة إدموند هوسرل» (Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl) من الحصول على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة. وأصبح دريدا في عام ١٩٦٠ مساعد مُدرِّس في جامعة السوربون ليدرِّس الفلسفة العامة والمنطق حتى عام ١٩٦٤، حين عيّن محاضرًا في مدرسة المعلمين العليا، بناءً على توصية من لوي ألتوسير وجان هيبوليت. وسيحتفظ دريدا بهذا المنصب أكثر من عشرين عامًا. في عام ١٩٦٦ يشترك جاك دريدا في مؤتمر في جامعة جونز هوبكنز الأميركية، حيث سيلفت إليه الأنظار، وسيكون ذلك المؤتمر فاتحة الاهتمام بفلسفة جاك دريدا في الولايات المتحدة الأميركية. في عام ١٩٦٧ ينشر دريدا ثلاثة مؤلفات دفعة واحدة، ولعلها من أفضل ما كتب، وهي في **علم الكتابة** (*De la grammatologie*)، ثم كتاب **الكتابة والاختلاف** (*L'Écriture et la différence*)، وأخيرًا كتاب **الصوت والظاهرة** (*La Voix et le phénomène*). هذه المؤلفات الثلاثة ستعلن ولادة فيلسوف جديد وبداية طريقة جديدة في قراءة النص الفلسفي ستُسمى «التفكيكية».

في عام ١٩٧٢ نشر دريدا مرة أخرى ثلاثة كتب دفعة واحدة، وهي **هوامش للفلسفة** (*Marges – de la philosophie*)، ثم **مواقف**(*Positions*)، وأخيرًا **الانتشار** (*La Dissemination*). وهكذا يُثبِّت دريدا أقدامه كفيلسوف عالمي، وستشهد فلسفته التفكيكية ازدهارًا منقطع النظير في الولايات المتحدة الأميركية، حيث ستفتح الجامعات هناك أبوابها أمامه، بخاصة في مجالات النقد الأدبي. في الثمانينيات من القرن الماضي، ستميل معظم كتابات دريدا إلى الجانب الأدبي، وستكون أقرب إلى الأدب والنقد الأدبي منها إلى الفلسفة. ولعل أهم مؤلفاته في تلك الفترة: **البطاقة البريدية: من سقراط إلى فرويد وما بعد** (*La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*) (١٩٨٠)، وكذلك كتاب **أوليس الحاكي** (*Ulysse gramophone*) (١٩٨٧)، **وذكريات من أجل بول دو مان** (١٩٨٨) (*Mémoires – Pour Paul de Man*)، وأخيرًا **شركة محدودة** (*Limited Inc*) (١٩٨٨) الذي يُكرّس فيه ردًّا مُكثّفًا وعنيفًا على الهامش لانتقادات هابرماس التي وجّهها له في كتاب **الخطاب الفلسفي للحداثة** (١٩٨٥).

أمّا في أعوام التسعينيات، فستشهد فلسفة دريدا توجّهًا واضحًا نحو مباحث الفلسفة العملية التي كانت غائبة قبلًا بشكل أو بآخر عن اهتمامات دريدا الفلسفية، والمقصود هنا بالفلسفة العملية فلسفة السياسة، وفلسفة التشريع والقانون، وفلسفة الأخلاق. في هذه المرحلة يتحدث بعض الباحثين عن مرحلة التحوّل الأخلاقي ـ السياسي في تفكيكية جاك دريدا. تدُل على ذلك مجموعة من المؤلّفات التي تتناول مباشرة، وبشكل واضح وصريح، مجموعة من الموضوعات التي تُنسب غالبًا إلى الفلسفة العملية. من أهم مؤلفات تلك المرحلة التي استمرت حتى نهاية حياة دريدا عام ٢٠٠٤، يُمكن أن نذكر كتاب **أطياف ماركس** (*Spectres de Marx*) (١٩٩٣)، وكتاب **قوة القانون** (*Force de loi*) (١٩٩٤)، وكذلك كتاب **سياسات الصداقة** (*Politiques de l'amitié*) (١٩٩٤)، وكتاب **في الضيافة** (*De l'hospitalité*) (١٩٩٧)، **والعصر والعفو** (*Le siècle et le pardon*) (٢٠٠١).

ابتداءً من عام ٢٠٠٣ أخذت صحة دريدا بالتدهور نتيجة إصابته بسرطان في البنكرياس، حيث سيقلص، على نحو كبير، من محاضراته وتنقلاته،

إلى أن وافته المنية في ٨ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤ في أحد المستشفيات الباريسية، عن عُمرٍ ناهز ٧٤ عامًا.

رَسِل، اللورد برتراند (Russell, Bertrand) **(١٨٧٢ - ١٩٧٠)**: رياضي وفيلسوف إنكليزي. تصدّر الثورة «ضد المثالية» في أوائل القرن العشرين، وكان لأعماله أثر عميق في مباحث المنطق والرياضيات ونظرية المجموعات واللغويات والفلسفة، وبالتحديد فلسفة اللغة ونظرية المعرفة والميتافيزيقيا. كان راسل ناشطًا بارزًا في مناهضة الحرب، وأحد أنصار التجارة الحرة ومناهضة الإمبريالية. سُجن بسبب نشاطه الداعي إلى السلام خلال الحرب العالمية الأولى. قام بحملات ضد أدولف هتلر وانتقد الشمولية الستالينية، وهاجم تورط الولايات المتحدة في حرب فيتنام، كما كان من أنصار نزع الأسلحة النووية. حاز عام ١٩٥٠ جائزة نوبل للأدب. من آثاره: **مبادئ الرياضيات** (*Principia Mathematica*)؛ **مقدّمة لفلسفة الرياضيات** (*Introduction to Mathematical Philosophy*)؛ **تحليل العقل** (*The Analysis of Mind*)؛ **الدِّين والفلسفة** (*Religion and Science*)؛ **تحليل المادة** (*The Analysis of Matter*).

سارتر، جان بول (Sartre, Jean-Paul) **(١٩٠٥ - ١٩٨٠)**: روائي وكاتب مسرحي وفيلسوف فرنسي. يُعَدّ زعيم المدرسة الوجودية الفرنسية. أسس عام ١٩٤٥ مجلته الشهيرة **الأزمنة الحديثة** لنشر الفكر اليساري التقدمي. وبعد الحرب أصبح رائد مجموعة من المثقفين في فرنسا. وقد عارض التدخل السوفياتي في المجر عام ١٩٥٦، وكذلك أحداث تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨. وفي عام ١٩٦٧ ترأس المحكمة الدولية لجرائم الحرب التي أقامها الفيلسوف والمؤرخ برتراند رَسِل للنظر في سلوك الجيش الأميركي في فيتنام. كما وقف إلى جانب جبهة التحرير الوطني الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي، وساند ثورة الطلاب في فرنسا عام ١٩٦٨. من أبرز مؤلفاته الفلسفية: **الوجود والعدم** (١٩٤٣)؛ **الوجودية مذهب إنساني** (١٩٤٦)؛ **نقد العقل الجدلي** (١٩٦٠).

فْرُويْد، سيغموند (Freud, Sigmund): **(١٨٥٦ - ١٩٣٩)**: طبيب أمراض عصبية نمساوي. يُعدّ أحد أشهر علماء النفس وأبعدهم أثرًا في الفكر الحديث. أسّس طريقة التحليل النفسي، وأكّد أثر اللاوعي والغريزة الجنسية في

تكوين الشخصية. أصيب بالسرطان حوالى عام ١٩٢٣ ومات به. وأهم ما كشفه: ١) وجود اللاوعي وتأثيره الحافز الفعال في الوعي؛ ٢) انقسام النفس البشرية إلى طبقات متصارعة بين أنواع متباينة من القوى التي سمّى إحداها «الكبت»؛ ٣) وجود الميول الجنسية في الطفولة وأهميتها (العقدة الأوديبية). أشهر آثاره: **دراسات في الهستيريا** (*Studien über Hysterie*) (عام ١٨٩٥)، و**تأويل الأحلام** (Die Traumdeutung) (عام ١٨٩٩). كان له عميق الأثر في الأدب والفن، ويمكن القول إن جميع النظريات والتيارات المتمردة على المعايير الأدبية والفنية والفكرية الموروثة، تدين، إلى حدّ بعيد، لمدارس التحليل النفسي التي ازدهرت بعد الحرب العالمية الأولى.

كانط، إمانويل (Kant, Immauel) (١٧٢٤ - ١٨٠٤): فيلسوف ألماني. يُعدّ أحد أعظم الفلاسفة في العصور كلها. من أهم مؤلفاته: **نقد العقل المحض** (*Kritik der reinen Vernunft*)؛ **نقد العقل العملي** (*Kritik der praktischen Vernunft*؛ **حول فلسفة الأخلاق، ونقد ملكة الحكم** (*Kritik der Urteilskraft*)، الذي يدور على فلسفة الجمال.

ماركس، كارل (Marx, Karl) (١٨١٨ - ١٨٨٣): فيلسوف واقتصادي اشتراكي ألماني، ومؤسس الماركسية التي أصبحت لها صيغ وتنوّعات في التجارب الشيوعية والاشتراكية التي طبّقت فيها. وقد بُنيت الماركسية على المبدأ المادي في تحريك الاقتصاد والتاريخ والمجتمع، وهو ما تمثّله المادية الجدلية (حيث تمثّل وسائل الإنتاج البنية التحتية، وتمثّل علاقات الإنتاج البنية الفوقية) والمادية الاجتماعية (التحوّل من الرأسمالية إلى الشيوعية التي تسود فيها البروليتاريا). كما بُنيت على رفض مهمة التفسير بل الدعوة إلى التغيير الذي يحمل بُعدًا ثوريًا، وعلى الصراع الطبقي. أعلن مع إنغلز البيان الشيوعي عام ١٩٤٨، وأسس الأممية الأولى.

من كتابات ماركس التي أثرت في التاريخ الحديث والمعاصر: **نقد فلسفة الحق عند هيغل** (١٨٤٣)؛ **أطروحات حول فيورباخ** (١٨٤٤)؛ **العائلة المقدسة** (مع إنغلز، ١٨٤٥)؛ **بؤس الفلسفة** (١٨٤٧)؛ **خطاب حول التبادل الحر** (١٨٤٨)؛ **أسس نقد الاقتصاد السياسي** (١٨٥٨ - ١٨٥٧)؛ **رأس المال** (١٨٦٧).

مِلْ، جون ستِوارت (Mill, John Stuart) (١٨٠٦ - ١٨٧٣): عالم اقتصاد إنكليزي وفيلسوف نادى بالحرية الفردية، وبحقوق المرأة. وهو من أبرز دعاة المذهب النفعي الذي يرى أن المنفعة هي التي تقرّر ما إذا كان العمل صالحًا أو غير صالح، وهي التي تحقق أعظم الخير وأوفر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. أسس في عام ١٨٢٢ «جمعية مذهب المنفعة» (Utilitarian Society). نشر أول عمل فلسفي مهم له هو **نَسَقُ المنطق**، (*A System of Logic*) كما أصدر كتابه **مبادئ الاقتصاد السياسي** (١٨٤٨)، وظهَر في جزءٍ كبير منها تأثُره بالاقتصادي ريكاردو. وفي كتابه **عن الحرية** (*On Liberty*) (١٨٥٩) أكد أن حرية الفرد لا يحدّها شيء إلا الإضرار بالآخرين، كما شدد على أنها هي «المصدر الثابت للتقدم».

نيتشه، فريدرك (Nietzsche, Friedrich) (١٨٤٤ - ١٩٠٠): فيلسوف وفيلولوجي ألماني. تصبّ أعماله في الميتافيزيقا التي أعادت تثمين تيارات همّشتها الثقافة الغربية الحديثة، سواء الشرقية منها (الزرادشية) أو اليونانية (السفسطائية). وقد امتازت كتاباته بأسلوب شاعري ساحر وانتقادات حادة للأخلاق والديانة المسيحية التي أُسست على الضعف والعبودية، ودعا إلى إنسان أعلى يستغني عن قيم بالية يعلن معها موت الإله. أثّر نيتشه، على نحو خاص، في فلسفة القيمة في بداية القرن العشرين، وكان لأفكاره تأثير بالغ في جيل من الفلاسفة ما بعد حداثيين (فوكو، دولوز، دريدا). من أهم آثاره الفكرية: **ميلاد المأساة** (١٨٧٢)؛ **هكذا تكلم زرادشت** (١٨٨٥)؛ **ما وراء الخير والشر** (١٨٨٦)؛ **أنساب الأخلاق** (١٨٨٧)؛ **العلم المرح** (١٨٨٧)؛ **أفول الأصنام** (١٨٨٩)، **إرادة القوة** (مقالات جمعتها شقيقته ونُشرت لاحقًا).

هابرماس، يورغن (Habermas Jürgen) (١٩٢٩-): فيلسوف وعالِم اجتماع ألماني معاصر. ولد في دوسلدورف، ويُعَدّ أهم ممثلي الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت.

كان والد هابرماس مديرًا تنفيذيًا لغرفة الصناعة والتجارة، ووصفه الابن هابرماس بـ«المتعاطف النازي». درس يورغن هابرماس في جامعات يوتنغين (١٩٤٩ - ١٩٥٠) وزيوريخ (١٩٥٠ - ١٩٥١)، وبون (١٩٥١ - ١٩٥٥) التي

نـال منهـا درجة الدكتـوراه في الفلسـفة عـام ١٩٥٤ عن أطروحتـه «المطلق والتاريـخ؛ حـول التناقض في فكر شـلينغ» (The Absolute and History: On the Contradiction in Schelling Thought).

عمـل هابرمـاس مسـاعدًا لثيودور أدورنو فـي معهد البحـث الاجتماعي/ مدرسـة فرانكفـورت، لكـن بسـبب رفـض هوركهايمـر مناقشـة أطروحـة هابرماس الثانية للدكتـوراه التي تؤهله للتدريس في الجامعة، ومنحه مهلة ليُجـري عليها بعض الإضافات، توجّه هابرماس إلى جامعة ماربورغ وقدّم أطروحتـه هنـاك، تحت إشـراف الأسـتاذ الماركسـي ولفغانـغ أبيندروث، وكانـت بعنوان «التحـول البنيويّ للفضاء العام: بحث فـي فئات المجتمع البرجوازي» (The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society)

عام ١٩٦١ أصبح هابرماس أسـتاذًا في جامعة ماربورغ ثُم أستاذًا للفلسفة (مـن دون كرسـي) فـي جامعـة هايدلبيـرغ، وقـد كـان ذلـك بتوصيـة من الفيلسوفين الألمانيين هانس جورج غادامر وكارل لفيث. عام ١٩٦٤ يعود هابرماس إلى مدرسـة فرانكفرت بتوصية من أدورنو لتولّي كرسي الفلسفة وعلم الاجتماع مكان ماكس هوركهايمر، الذي كان قد أحيل على التقاعد.

في عام ١٩٧١ يتسـلَّم هابرماس منصب مديـر معهد ماكس بلانك، حيث سـيبقى فيـه حتى عام ١٩٨٣، أي بعد عامين من نشـر عملـه الكبير **نظرية الفعـل التواصلـي** (Theory of Communicative Action). بعـد ذلـك يعـود هابرمـاس من جديد إلى كرسـيه في فرانكفورت ليصبح فـي ما بعد مديرًا لمعهـد البحـث الاجتماعي. واسـتمر منـذ أن تقاعد مـن فرانكفورت عام ١٩٩٣ في نشر أعماله بشكل واسع النطاق، كما دعا في أعماله إلى طرح خطاب عن تأهيل الدور العام للدِّين في السياق العَلماني، بخصوص تطور الفصل بين الكنيسة والدولة من الحياد إلى العلمانية الحادّة.

تتلمذ على يديه كثير من الأساتذة المعروفين الآن، أبرزهم: عالِم الاجتماع السياسي كلاوس أوفي، والفيلسوف الاجتماعي يوهان أرناسون، والمنظّر الاجتماعـي هانز يـوس، وكذلك منظّر التطور الاجتماعـي كلاوس إيدير، والفيلسـوف الاجتماعـي آكسـل هونيـث (المديـر الحالي لمعهـد البحث

الاجتماعي)، وأخيرًا الفيلسوف الأميركي توماس مكارثي.

يمكـن الحديـث بالإجمال عن ثلاث مراحل أساسـية في فكـر هابرماس. المرحلة الأولى هي تلك التي بدأت منذ السـتينيات واسـتمرت إلى أواخر السـبعينيات من القرن الماضي، حيث كان مشغولًا بمسألة نظرية المعرفة، ويُعَـدّ كتابه المعرفة والمصلحة *(Knowledge and Human) Interests* (١٩٦٨) أهم مؤلفاته في تلك المرحلة. ثم بدأ في بداية الثمانينيات يهتم أكثر فأكثر بمسـألة الحداثة علـى المسـتويين الاجتماعي والفلسـفي، حيث كتب في تلـك الأعـوام أهـم أعمالـه: نظريـة الفعـل التواصلـي *(The Theory of Communicative Action)* (١٩٨١)، والخطـاب الفلسـفي للحداثـة *(The Philosophical Discourse of Modernity)* (١٩٨٥). وإذ تُعـدّ مرحلـة الاهتمام بمسـألة الحداثـة هي المرحلـة الثانية، فقـد رافقت بذلك التحـوّل اللغوي الذي عرفته فلسـفته، حيث صاغ خلالها نظريته الأشهر في التواصل. وفي النهاية المرحلة الثالثة في فكر هابرماس، وهي تلك التي تبدأ منذ منتصف ثمانينيات القرن العشرين، ولا تزال مستمرة حتى لحظة كتابة هذا التعريف، حيـن راح هابرمـاس يهتـم بفلسـفة القانـون، وعلاقـة الأخلاق بالتشـريع وبالديمقراطية وبالسياسة الأوروبية والدستور... إلخ.

هيغـل، ج. و. ف. (Hegel, G. W. F.) (١٧٧٠ - ١٨٣١): فيلسـوف ألماني. يُعَدّ أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر. وُلـد في شـتوتغارت لعائلة برجوازيـة صغيرة، ودرس فـي كلية اللاهوت التاريـخ وفقه اللغـة الألمانية والرياضيّات. وكـان المجتمع في نظر هيغل عناصـر مشـحونة بالتناقضـات والتوتّـرات، كمـا هـي الحال بالنسـبة إلى التناقضات بين الموضوع وجسم المعرفة، بين العقل والطبيعة، بين الذات والآخر، بين الحرية والسـلطة، بين المعرفـة والإيمان، وأخيرًا بين التنوير والرومانسـية. وكـان المشـروع الفلسـفي الرئيس لهيغـل أنْ يأخـذ هـذه التناقضات والتوتّرات ويضعها في سـياق وحدة عقلانية شـاملة، موجودة في سـياقات مختلفة، دعاها «الفكرة المطلقة «أو» المعرفة المطلقة». ترك أكثر من ٢٠ مؤلفًا، من بينها: فينومينولوجيا الروح؛ أصول فلسـفة الحق؛ المدخل إلى علم الجمال.

المراجع

العربية

بوتومور، توم. مدرسة فرانكفورت. ترجمة سعد هجرس. طرابلس، ليبيا: دار أويا، ١٩٩٨.

سليتر، فيل. مدرسة فرانكفورت، نشأتها ومغزاها: وجهة نظر ماركسية. ترجمة خليل كلفت. ط٢. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤.

طاهر، علاء. مدرسة فراكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز. بيروت: مركز الإنماء القومي، [١٩٧٨].

فوكو، ميشيل وجاك دريدا. حوارات ونصوص. ترجمة محمد ميلاد. اللاذقية، سوريا: دار الحوار، ٢٠٠٦.

مُصدق، حسن. النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

هابرماس، يورغن. القول الفلسفي للحداثة. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٥.

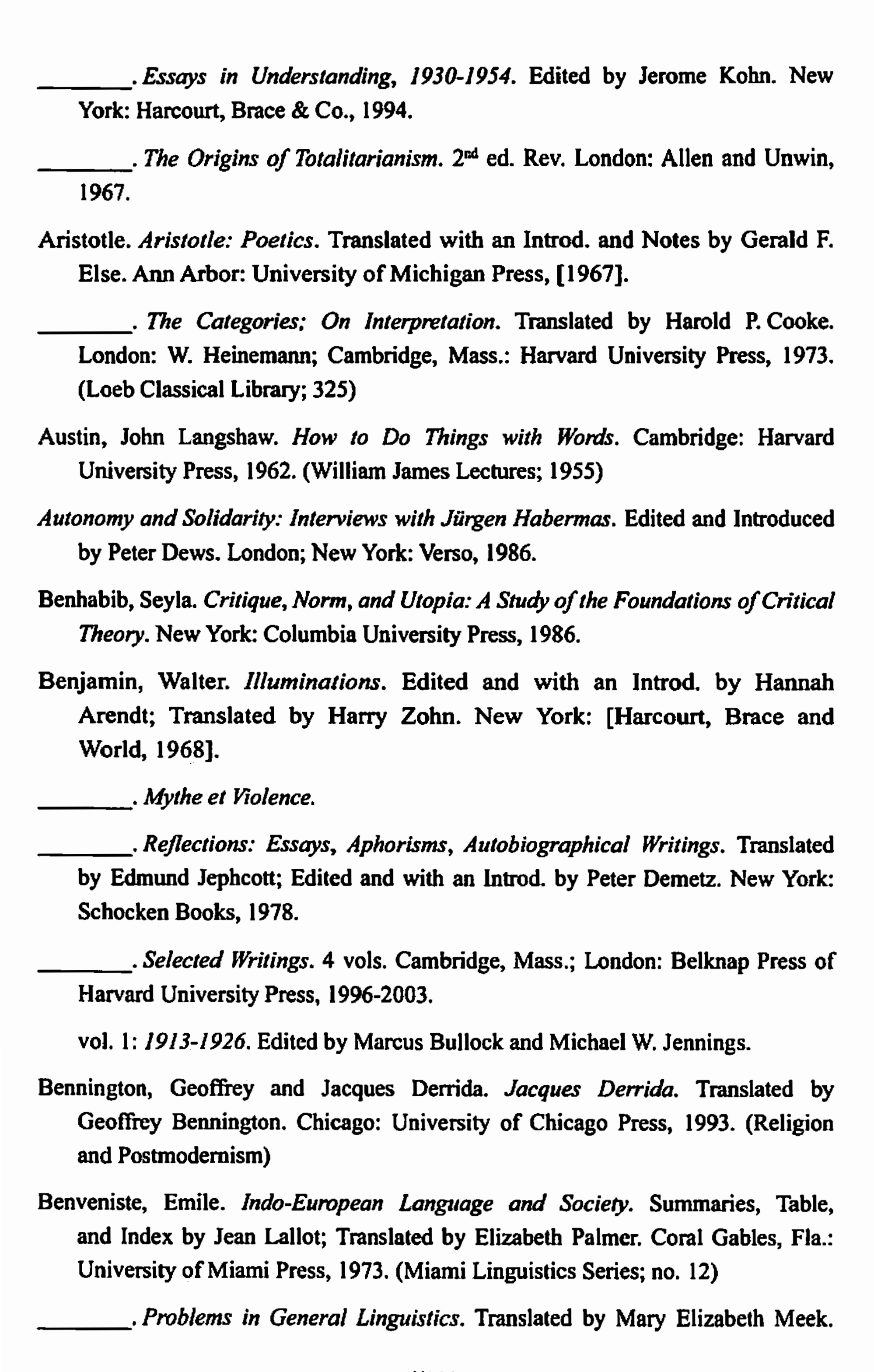
الأجنبية

Books

Adorno, Theodor W. *Aesthetic Theory*. Translated by C. Lenhardt; Edited by Gretel Adorno and Rolf Tiedemann. London; Boston: Routledge and K. Paul, 1984. (International Library of Phenomenology and Moral Sciences)

Apel, Karl-Otto. *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective*. Translated by Georgia Warnke. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem; a Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press, [1963].



________. *Essays in Understanding, 1930-1954.* Edited by Jerome Kohn. New York: Harcourt, Brace & Co., 1994.

________. *The Origins of Totalitarianism.* 2nd ed. Rev. London: Allen and Unwin, 1967.

Aristotle. *Aristotle: Poetics*. Translated with an Introd. and Notes by Gerald F. Else. Ann Arbor: University of Michigan Press, [1967].

________. *The Categories; On Interpretation.* Translated by Harold P. Cooke. London: W. Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973. (Loeb Classical Library; 325)

Austin, John Langshaw. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1962. (William James Lectures; 1955)

Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas. Edited and Introduced by Peter Dews. London; New York: Verso, 1986.

Benhabib, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

Benjamin, Walter. *Illuminations*. Edited and with an Introd. by Hannah Arendt; Translated by Harry Zohn. New York: [Harcourt, Brace and World, 1968].

________. *Mythe et Violence.*

________. *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Translated by Edmund Jephcott; Edited and with an Introd. by Peter Demetz. New York: Schocken Books, 1978.

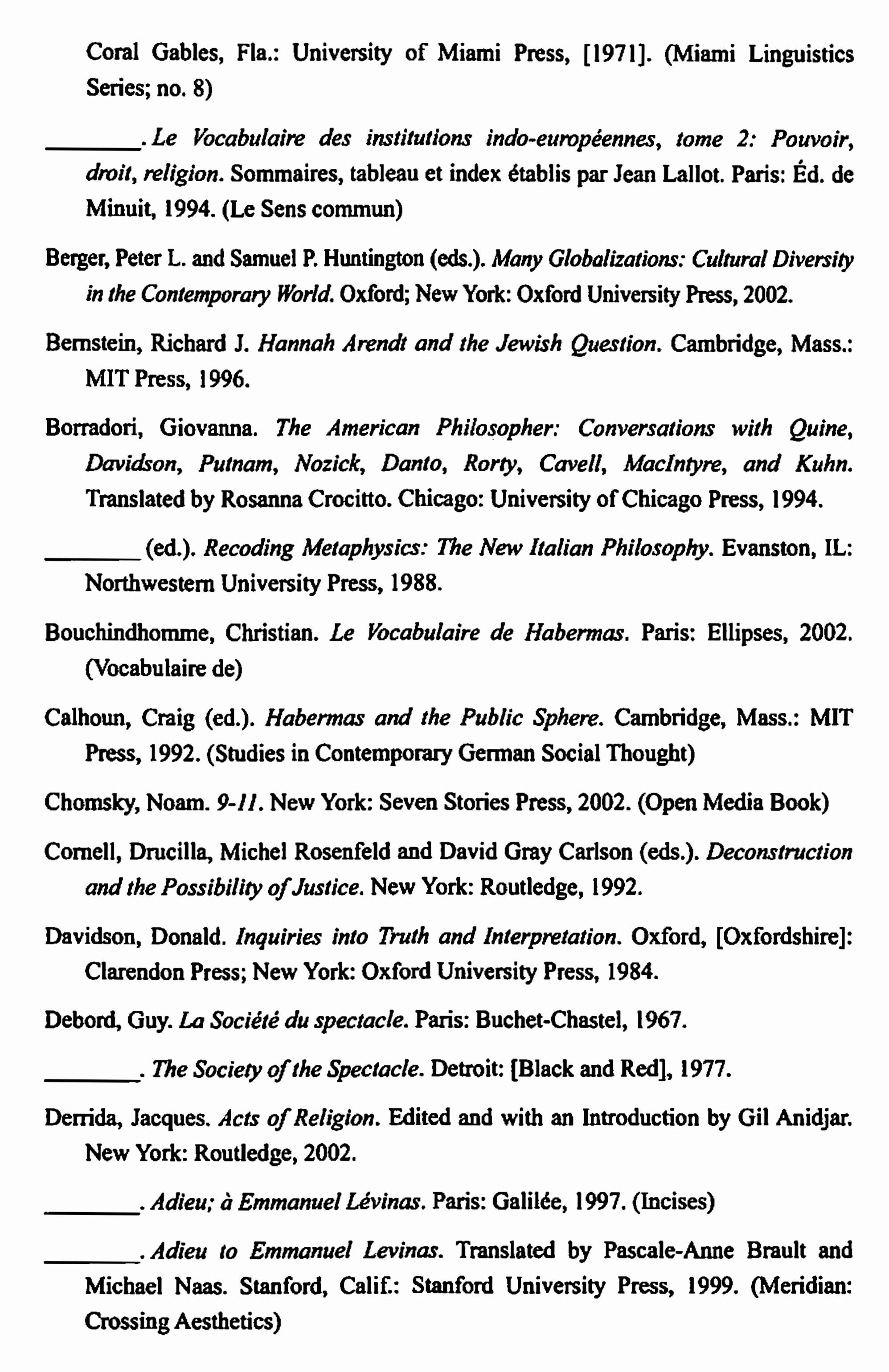
________. *Selected Writings*. 4 vols. Cambridge, Mass.; London: Belknap Press of Harvard University Press, 1996-2003.

vol. 1: *1913-1926*. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings.

Bennington, Geoffrey and Jacques Derrida. *Jacques Derrida.* Translated by Geoffrey Bennington. Chicago: University of Chicago Press, 1993. (Religion and Postmodernism)

Benveniste, Emile. *Indo-European Language and Society.* Summaries, Table, and Index by Jean Lallot; Translated by Elizabeth Palmer. Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 1973. (Miami Linguistics Series; no. 12)

________. *Problems in General Linguistics.* Translated by Mary Elizabeth Meek.


Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, [1971]. (Miami Linguistics Series; no. 8)

________. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, tome 2: Pouvoir, droit, religion*. Sommaires, tableau et index établis par Jean Lallot. Paris: Éd. de Minuit, 1994. (Le Sens commun)

Berger, Peter L. and Samuel P. Huntington (eds.). *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

Bernstein, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.

Borradori, Giovanna. *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*. Translated by Rosanna Crocitto. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

________ (ed.). *Recoding Metaphysics: The New Italian Philosophy*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988.

Bouchindhomme, Christian. *Le Vocabulaire de Habermas*. Paris: Ellipses, 2002. (Vocabulaire de)

Calhoun, Craig (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Chomsky, Noam. *9-11*. New York: Seven Stories Press, 2002. (Open Media Book)

Cornell, Drucilla, Michel Rosenfeld and David Gray Carlson (eds.). *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge, 1992.

Davidson, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1984.

Debord, Guy. *La Société du spectacle*. Paris: Buchet-Chastel, 1967.

________. *The Society of the Spectacle*. Detroit: [Black and Red], 1977.

Derrida, Jacques. *Acts of Religion*. Edited and with an Introduction by Gil Anidjar. New York: Routledge, 2002.

________. *Adieu; à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997. (Incises)

________. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999. (Meridian: Crossing Aesthetics)

________. *L'Autre cap; suivi de la démocratie ajournée*. Paris: Éd. de Minuit, 1991.

________. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*. Paris: Galilée, 1997. (Incises)

________. *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987. (la Philosophie en effet)

________. *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Paris: Calmann-Lévy, 1997. (Petite bibliothèque des idées)

________. *La Dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972. (Tel quel)

________. *Dissemination*. Translated, with an Introduction and Additional Notes by Barbara Johnson. Chicago: University Press, 1981.

________. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999. (Incises)

________. *Fichus: Discours de Francfort*. Paris: Galilée, 2002. (La Philosophie en effet)

________. *Foi et savoir; suivi de le siècle et le pardon: Entretien avec Michel Wieviorka*. Paris: Éd. du Seuil, 2000. (Points: Essais; 447)

________. *Force de loi: Le Fondement mystique de l'autorité*. Paris: Galilée, 1994. (La Philosophie en effet)

________. *The Gift of Death*. Translated by David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995. (Religion and Postmodernism)

________. *Khôra*. Paris: Galilée, 1993. (Incises)

________. *Marges de la philosophie*. Paris: Editions de Minuit, 1972. (Critique)

________. *Margins of Philosophy*. Translated, with Additional Notes by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

________. *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*. Edited, Translated, and with an Introduction by Elizabeth Rottenberg. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002. (Cultural Memory in the Present)

________. *Of Spirit: Heidegger and the Question*. Translated by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

________. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London; New York: Routledge, 2001. (Thinking in Action)

________. *On the Name*. Edited by Thomas Dutoit. Stanford, Calif.: Stanford

University Press, 1995. (Meridian: Crossing Aesthetics)

_______. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe.* Translated by Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas; Introduction by Michael B. Naas. Bloomington: Indiana University Press, 1992. (Studies in Continental Thought)

_______. *Otobiographies: L'Enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre.* Paris: Éditions Galilée, 1984. (Débats)

_______. *Papier machine: Le Ruban de machine à écrire et autres réponses.* Paris: Galilée, 2001. (La Philosophie en effet)

_______. *Points...: Interviews, 1974-1994.* Edited by Elisabeth Weber; Translated by Peggy Kamuf [et al.]. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995. (Meridian: Crossing Aesthetics)

_______. *Points de suspension: Entretiens.* Choisis et présentés par Elisabeth Weber. Paris: Galilée, 1992. La Philosophie en effet)

_______. *Politics of Friendship.* Translated by George Collins. London; New York: Verso, 1997. (Phronesis)

_______. *Politiques de l'amitié; suivi de l'oreille de Heidegger.* Paris: Galilée, 1994. (La Philosophie en effet)

_______. *Psyché: Inventions de l'autre, II.* nouv. éd. rev. et augm. Paris: Galilée, 2003. (La Philosophie en effet)

_______. *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuilet la nouvelle Internationale.* Paris: Éditions Galilée, 1993. (La Philosophie en effet)

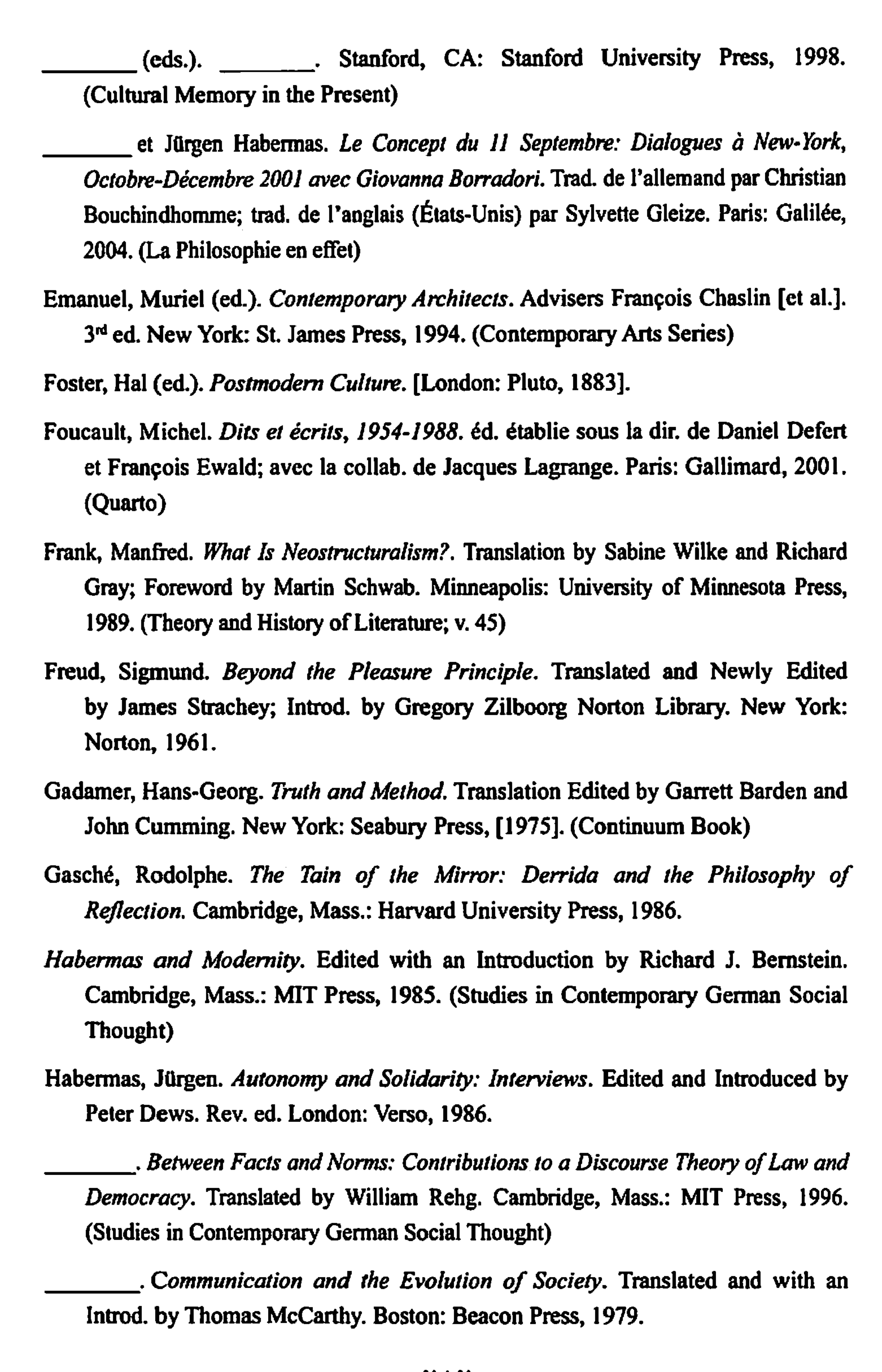
_______. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International.* Translated by Peggy Kamuf; with an Introduction by Bernd Magnus and Stephen Cullenberg. New York: Routledge, 1994.

_______. *L'Université sans condition.* Paris: Galilée, 2001. (Incises)

_______. *Voyous: Deux essais sur la raison.* Paris: Galilée, 2003. (La Philosophie en effet)

_______. *Without Alibi.* Edited, Translated, and with an Introduction by Peggy Kamuf. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002. (Meridian: Crossing Aesthetics)

_______ and Gianni Vattimo (eds.). *Religion.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1996. (Cultural Memory in the Present)


_______ (eds.). _______. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998. (Cultural Memory in the Present)

_______ et Jürgen Habermas. *Le Concept du 11 Septembre: Dialogues à New-York, Octobre-Décembre 2001 avec Giovanna Borradori.* Trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme; trad. de l'anglais (États-Unis) par Sylvette Gleize. Paris: Galilée, 2004. (La Philosophie en effet)

Emanuel, Muriel (ed.). *Contemporary Architects.* Advisers François Chaslin [et al.]. 3rd ed. New York: St. James Press, 1994. (Contemporary Arts Series)

Foster, Hal (ed.). *Postmodern Culture.* [London: Pluto, 1883].

Foucault, Michel. *Dits et écrits, 1954-1988.* éd. établie sous la dir. de Daniel Defert et François Ewald; avec la collab. de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001. (Quarto)

Frank, Manfred. *What Is Neostructuralism?.* Translation by Sabine Wilke and Richard Gray; Foreword by Martin Schwab. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. (Theory and History of Literature; v. 45)

Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle.* Translated and Newly Edited by James Strachey; Introd. by Gregory Zilboorg Norton Library. New York: Norton, 1961.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method.* Translation Edited by Garrett Barden and John Cumming. New York: Seabury Press, [1975]. (Continuum Book)

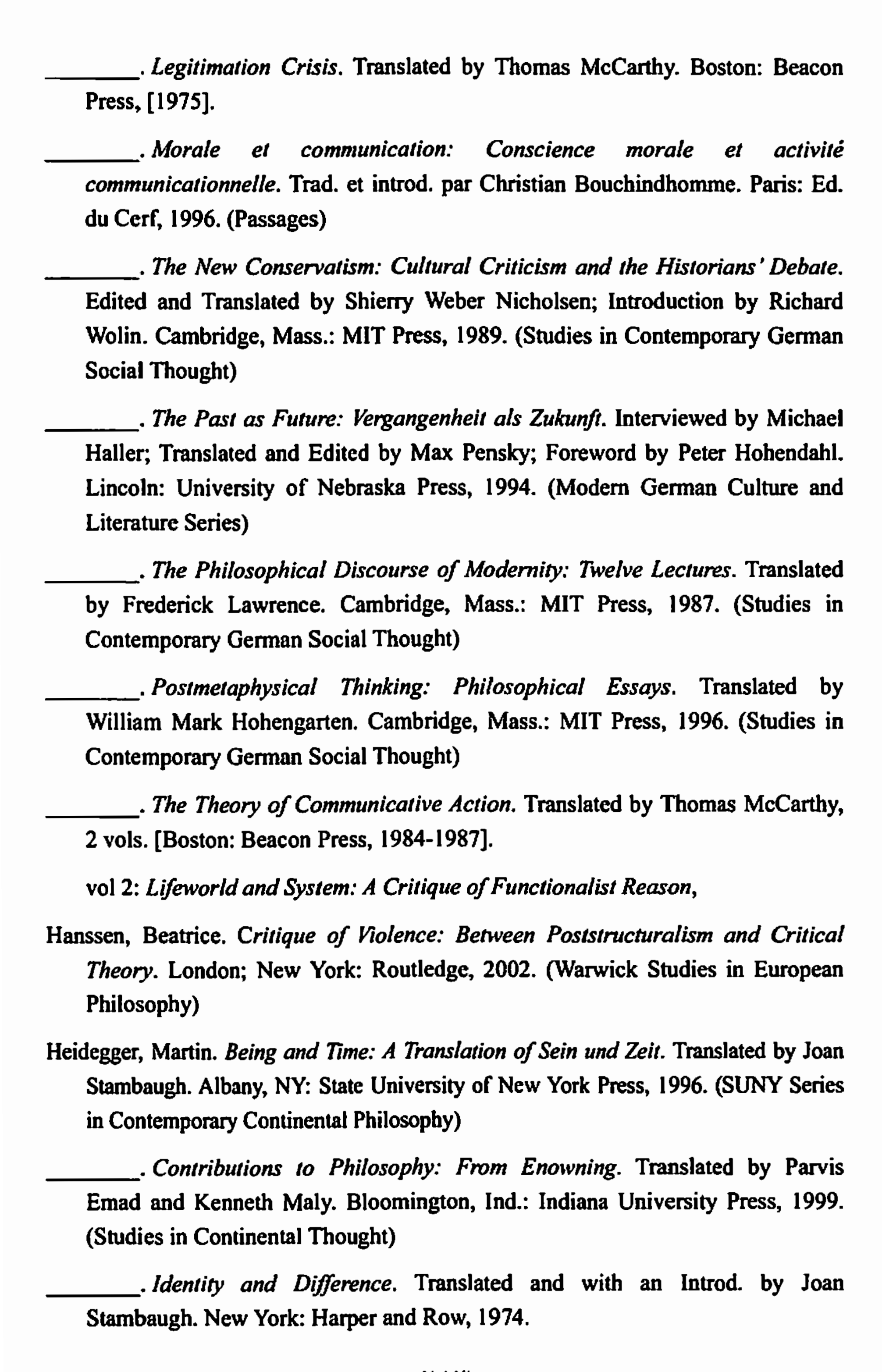
Gasché, Rodolphe. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

Habermas and Modernity. Edited with an Introduction by Richard J. Bernstein. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Habermas, Jürgen. *Autonomy and Solidarity: Interviews.* Edited and Introduced by Peter Dews. Rev. ed. London: Verso, 1986.

_______. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy.* Translated by William Rehg. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996. (Studies in Contemporary German Social Thought)

_______. *Communication and the Evolution of Society.* Translated and with an Introd. by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1979.


________. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, [1975].

________. *Morale et communication: Conscience morale et activité communicationnelle*. Trad. et introd. par Christian Bouchindhomme. Paris: Ed. du Cerf, 1996. (Passages)

________. *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*. Edited and Translated by Shierry Weber Nicholsen; Introduction by Richard Wolin. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989. (Studies in Contemporary German Social Thought)

________. *The Past as Future: Vergangenheit als Zukunft*. Interviewed by Michael Haller; Translated and Edited by Max Pensky; Foreword by Peter Hohendahl. Lincoln: University of Nebraska Press, 1994. (Modern German Culture and Literature Series)

________. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Translated by Frederick Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987. (Studies in Contemporary German Social Thought)

________. *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Translated by William Mark Hohengarten. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996. (Studies in Contemporary German Social Thought)

________. *The Theory of Communicative Action*. Translated by Thomas McCarthy, 2 vols. [Boston: Beacon Press, 1984-1987].

vol 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*,

Hanssen, Beatrice. *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*. London; New York: Routledge, 2002. (Warwick Studies in European Philosophy)

Heidegger, Martin. *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*. Translated by Joan Stambaugh. Albany, NY: State University of New York Press, 1996. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy)

________. *Contributions to Philosophy: From Enowning*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1999. (Studies in Continental Thought)

________. *Identity and Difference*. Translated and with an Introd. by Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 1974.

________. *Pathmarks*. Edited by William McNeill. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.

Heyd, David (ed.). *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edited with an Introd. by Crawford Brough Macpherson. Baltimore: Penguin Books, [1968]. (Pelican Classics; AC2)

Horkheimer, Max. *Critical Theory: Selected Essays*. Translated by Matthew J. O'Connell and Others. New York: Continuum Pub. Corp., [1986].

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding: A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. Edited by Eric Steinberg. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1997.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1998.

James, Harold and Marla Stone (eds.). *When the Wall Came Down: Reactions to German Unification*. New York, NY: Routledge, 1992.

Jankélévitch, Vladimir. *L'Imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Paris: Éd. du Seuil, 1986.

Jay, Martin. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley: University of California Press, 1996. (Weimar and Now; 10)

Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Edited and Translated, with Notes and Introductions, by Lewis White Beck. 3rd ed. New York: Macmillan Pub. Co.; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1993. (Library of Liberal Arts)

________. *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. Unabridged ed. New York: St. Martin's Press, 1965.

________. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. 29 vols. Berlin: G. Reimer, 1900.

________. *Kant's Political Writings*. Edited with an Introd. and Notes by Hans Reiss; Translated by H. B. Nisbet. Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1970. (Cambridge Studies in the History and Theory of Politics)

________. *Kant's Werke: Akademie-Textausgabe: Unveranderter photome*

chanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. 9 vols. Berlin: W. de Gruyter, 1968.

________. *Perpetual Peace*. Edited, with an Introd., by Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957.

________. *Religion within the Limits of Reason Alone*. Translated with an Introduction and Notes by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. Chicago; London: Open Court Publishing Company, 1934.

MacDonogh, Steve (ed.). *The Rushdie Letters: Freedom to Speak, Freedom to Write*. In Association with Article 19. Lincoln: University of Nebraska Press, 1993. (Stages)

Maier, Charles S. *The Unmasterable Past: History, Holocaust, and German National Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

Martin, Bill. *Humanism and its Aftermath: The Shared Fate of Deconstruction and Politics*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1995.

________ *Matrix and Line: Derrida and the Possibilities of Postmodern Social Theory*. Albany, NY: State University of New York Press, 1992. (SUNY Series in Radical Social and Political Theory)

McCarthy, Thomas. *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991.

McCormick, John P. *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997. (Modern European Philosophy)

Meier, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue; Including Strauss's Notes on Schmitt's Concept of the Political and Three Letters from Strauss to Schmitt*. Translated by J. Harvey Lomax; Foreword by Joseph Cropsey. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

________. *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Translated by Marcus Brainard. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Mill, John Stuart. *On Liberty*. Annotated Text, Sources and Background, Criticism Edited by David Spitz. New York: Norton, [1975]. (Norton Critical Edition)

Norris, Christopher. *Deconstruction and the 'Unfinished Project of Modernity'*. New York: Routledge, 2000.

________. *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War.* Amherst: University of Massachusetts Press, 1992.

Of Hospitality. Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond; Translated by Rachel Bowlby. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000. (Cultural Memory in the Present)

Passerin d'Entrèves, Maurizio and Seyla Benhabib (eds.). *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1996. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida. [Interviewed by] Giovanna Borradori. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

La Religion: Séminaire de Capri, [28 février- 1er mars 1994]. Sous la dir. de Jacques Derrida et Gianni Vattimo; avec la participation de Maurizio Ferraris [et al.]; [publ. par l'Istituto italiano per gli studi filosofici]; [trad. des mss allemande, espagnol et italiens par Pierre Fruchon, Yves Roullière et Marilène Raiola]. Paris: Éd. du Seuil, 1996.

Rifkin, Jeremy. *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1995.

Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989.

________. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991. (Philosophical Papers; v. 2)

Russell, Bertrand. *Philosophy and politics*. London: Cambridge University Press, 1947. (National Book League. Annual Lecture; 4)

Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness; an Essay on Phenomenological Ontology*. Translated and with an Introd. by Hazel E. Barnes. New York: Citadel Press, 1956.

________. *The Emotions, Outline of a Theory*. Tr. from the French by Bernard Frechtman. New York: Philosophical Library, [1948].

________. *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943. (Bibliothèque des idées)

Spengler, Oswald. *The Decline of the West*. 2 vols. New York: A. A. Knopf, 1926-1928.

Thomassen, Lasse (ed.). *The Derrida-Habermas Reader*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Thompson, John B. and David Held (eds.). *Habermas: Critical Debates*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982.

________.________. London: Macmillan, 1983. (Contemporary Social Theory)

United States Code Congressional and Administrative News (98th Congress, Second Session). St. Paul, Minn.: West Pub. Co., 1984.

Vico, Giambattista. *The New Science of Giambattista Vico*. Unabridged Translation of the 3rd ed. (1744) with the Addition of «Practic of the New Science». Ithaca: Cornell University Press, 1984. (Cornell Paperbacks)

Villa, Dana R. (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000.

________. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Voltaire. *Voltaire's Philosophical Dictionary*. Unabridged and Unexpurgated, with Special Introduction by William F. Fleming. 10 vols. Paris; New York: E. R. DuMont, 1901.

Walzer, Michael. *On Toleration*. New Haven: Yale University Press, 1997. (Castle Lectures in Ethics, Politics, and Economics)

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons; With a Foreword by R. H. Tawney. New York: Scribner, [1958].

Weiler, Gershon. *From Absolutism to Totalitarianism: Carl Schmitt on Thomas Hobbes*. Durango, Colo.: Hollowbrook Pub., 1994.

White, Stephen K. (ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995.

Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz z. 60. Geburtstag. ed. Helmut Fahrenbach. Pfullingen: Neske, 1973.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: B. Blackwell, 1953.

Wolff, Robert Paul, Barrington Moore and Herbert Marcuse. A *Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1965.

Wood, David (ed.). *Derrida: A Critical Reader*. Oxford, UK; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992.

________ and Robert Bernasconi (eds.). *Derrida and Différance*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988.

Periodicals

Benhabib, Seyla. «The Utopian Dimension in Communicative Ethics.» *New German Critique*: no. 35, Spring-Summer 1985.

Borradori, Giovanna. «Two Versions of Continental Holism: Derrida and Structuralism.» *Philosophyand Social Criticism*: vol. 26, no. 4, July 2000.

Derrida, Jacques. «Declaration of Independence.» Trans. Tom Keenan and Tom Pepper. *New Political Science*: no. 15, Summer 1986.

________. «Force of Law: The Mystical Foundation of Authority.» Trans. Mary Quintance. *Cardozo Law Review*: vol. 11, nos. 5-6, 1990.

Habermas, Jürgen. «The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas.» *Telos*: no. 49, Fall 1981.

________. ««L'Espace public», 30 ans après.» *Quaderni*: vol. 18, no. 18, Automne 1992.

________. «La Modernité: Un Projet inachevé.» trad. franç. Gérard Raulet. *Critique*: vol. 37, no. 413: *vingt ans de pensée allemande*, Octobre 1981.

________. «New Social Movements.» *Telos*: no. 49, Fall 1981.

Huntington, Samuel P. «The Clash of Civilizations? The Debate.» *Foreign Affairs*: vol. 73, no. 3, Summer 1993.

«Only a God Can Save Us.» Translation by Maria P. Alter and john D. Caputo. *Philosophy Today*: vol. 20, no. 4, Winter 1976.

Rorty, Richard. «Is Derrida a Transcendental Philosopher?.» *Yale Journal of Criticism*: vol. 2, no. 2, Spring 1989.

Document

McCormick, John P. «Carl Schmitt's Europe: Cultural, Imperial and Spatial Proposals for European Integration, 1923-1955.» (Paper Presented as Part of the Research Project at the European University Institute, Florence, 1999-2000).

فهرس عام

- ث -

- ج -

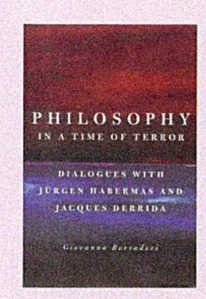
- ع -

- غ -

- هـ -

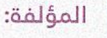
- و -

- ي -



في حوارين منفصلين مع اثنين من أهم الفلاسفة المعاصرين: الألماني يورغن هابرماس والفرنسي جاك دريدا، يعرض كل منهما فهمًا جديدًا لمفهوم «الإرهاب» وكيفية استغلال القوى العُظمى له، خصوصًا الولايات المُتحدة الأميركية التي حوّلته إلى مفهوم فضفاض تُفسّره بما يلائم مصالحها وسياساتها. وتثير التحليلات والتأملات الفلسفية الواردة في الكتاب نقاشات مهمة في شأن مسؤولية الغرب عن تحريض القوى الإرهابية في العالَم على الفعل المباشر، كما دعمت أميركا «تنظيم القاعدة» في أثناء محاربتها الاتحاد السوفياتي سابقًا، وهو التنظيم الذي انقلب ضدها في ما بعد، أو على نحو غير مباشر، بعد استعدائها العالم الإسلامي الذي حُوِّل إلى مُجرّد سوق لبضائع الغرب بعد استغلال ثرواته الطبيعية والبشرية، أو من خلال الكيل بمكيالين في قضية الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي، ما ولّد رغبة لدى الشعوب المقهورة في الانتقام.

يناقش الكتاب التباين والاختلاف في مقاربة هذين المفكرين هذا الموضوع، كما يوضح ملامح مسيرة كل منهما الفكرية، والآثار العميقة التي تركاها في اتجاهات الفلسفة النقدية الحديثة.



المؤلفة:

جيوفانا بورادوري (Giovanna Borradori): أكاديمية وباحثة أميركية من أصل إيطالي، وأستاذة الفلسفة الأوروبيّة وعلم الجمال في جامعة فاسار الأميركية. لها عدة مؤلفات عن الاتجاهات الفلسفية الحديثة في إيطاليا والولايات المتحدة الأميركية.

المترجم:

خلدون النبواني: باحث ومترجم. حائز الدكتوراه في الفلسفة المعاصرة من جامعة السوربون، وهو مدرس في المعهد الوطني للتراث في باريس. صدر له كتاب: **في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها.**




- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وانتروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية


ISBN 978-9953-0-2742-5
9 789953 027425



السعر: ١٢ دولارًا